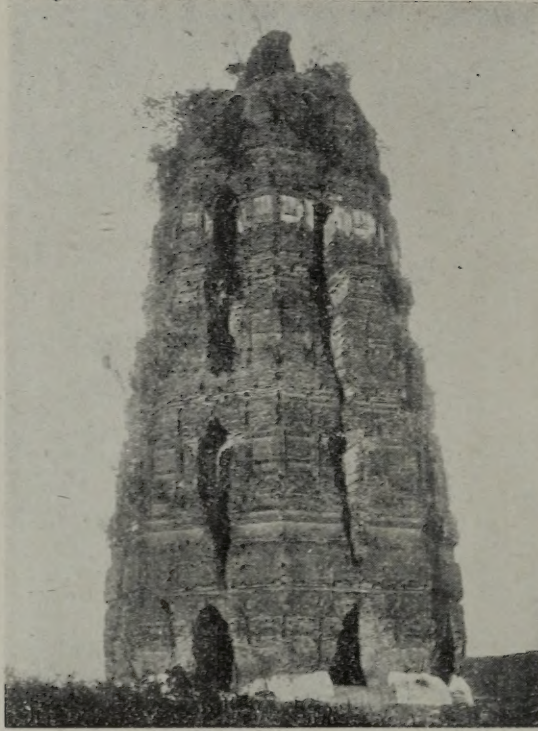
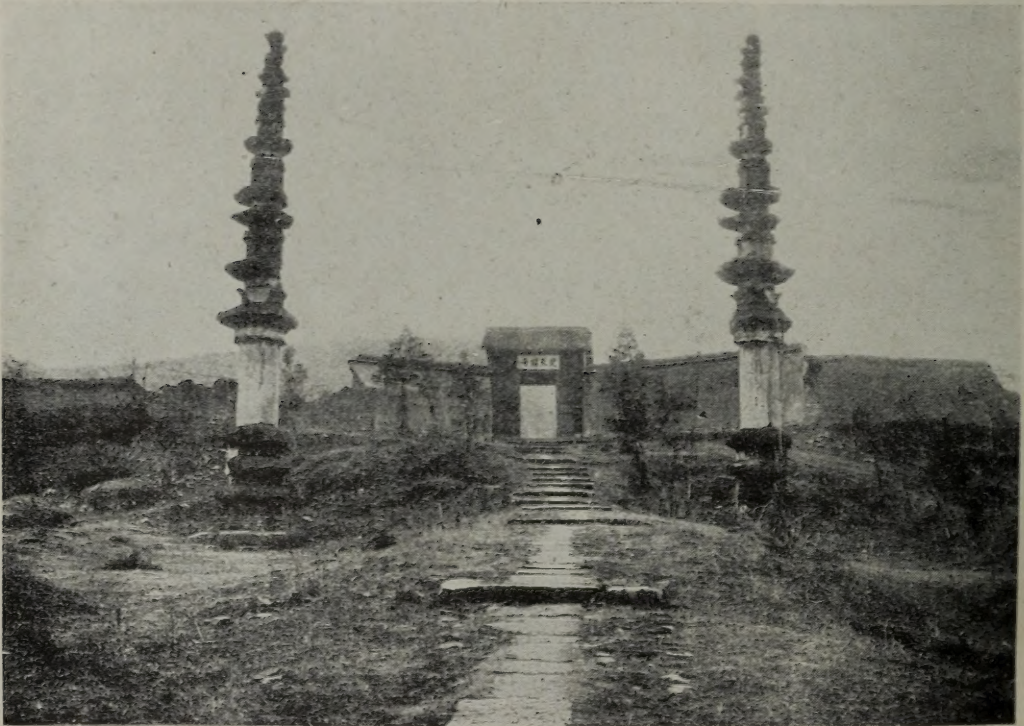
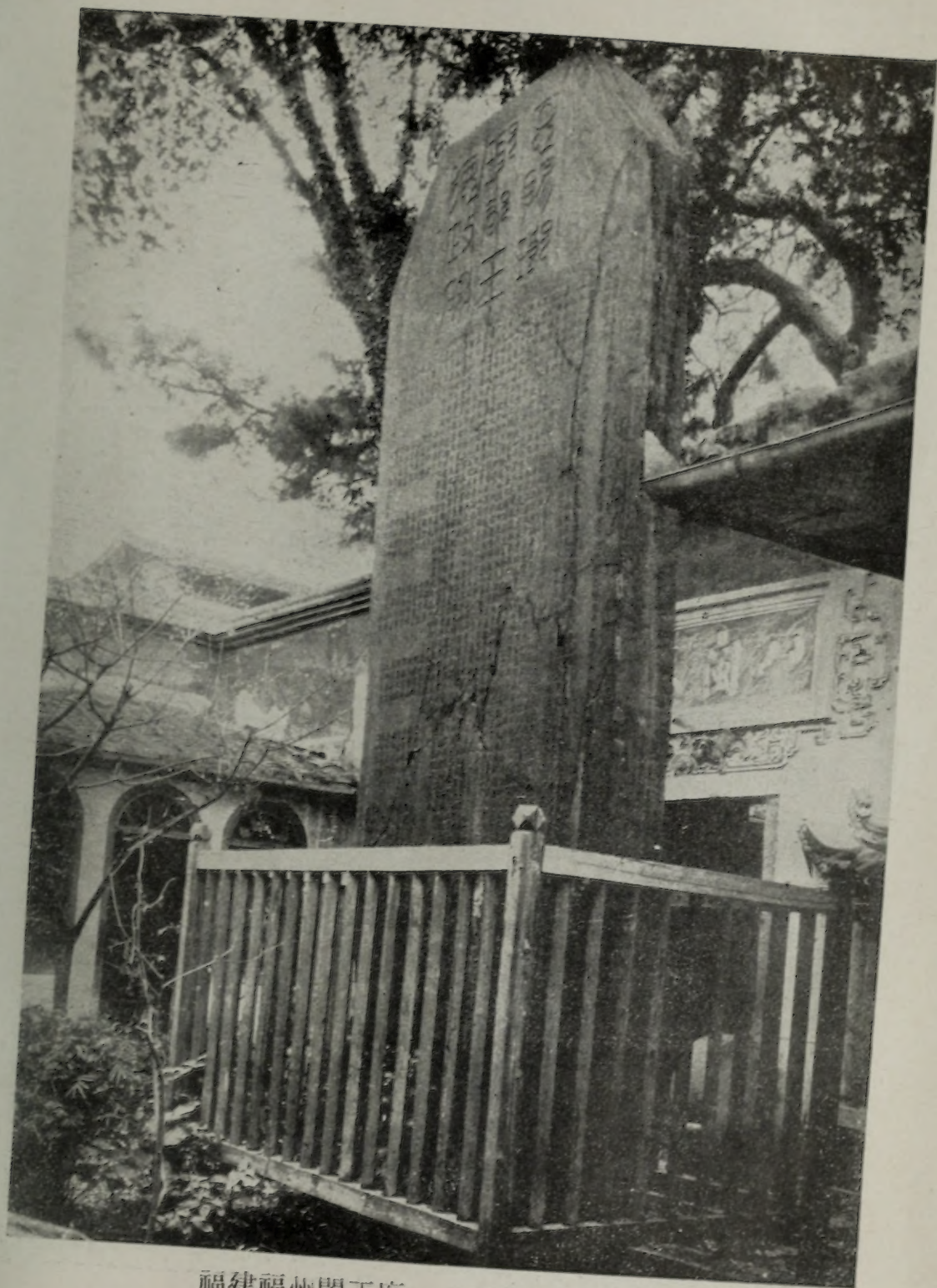
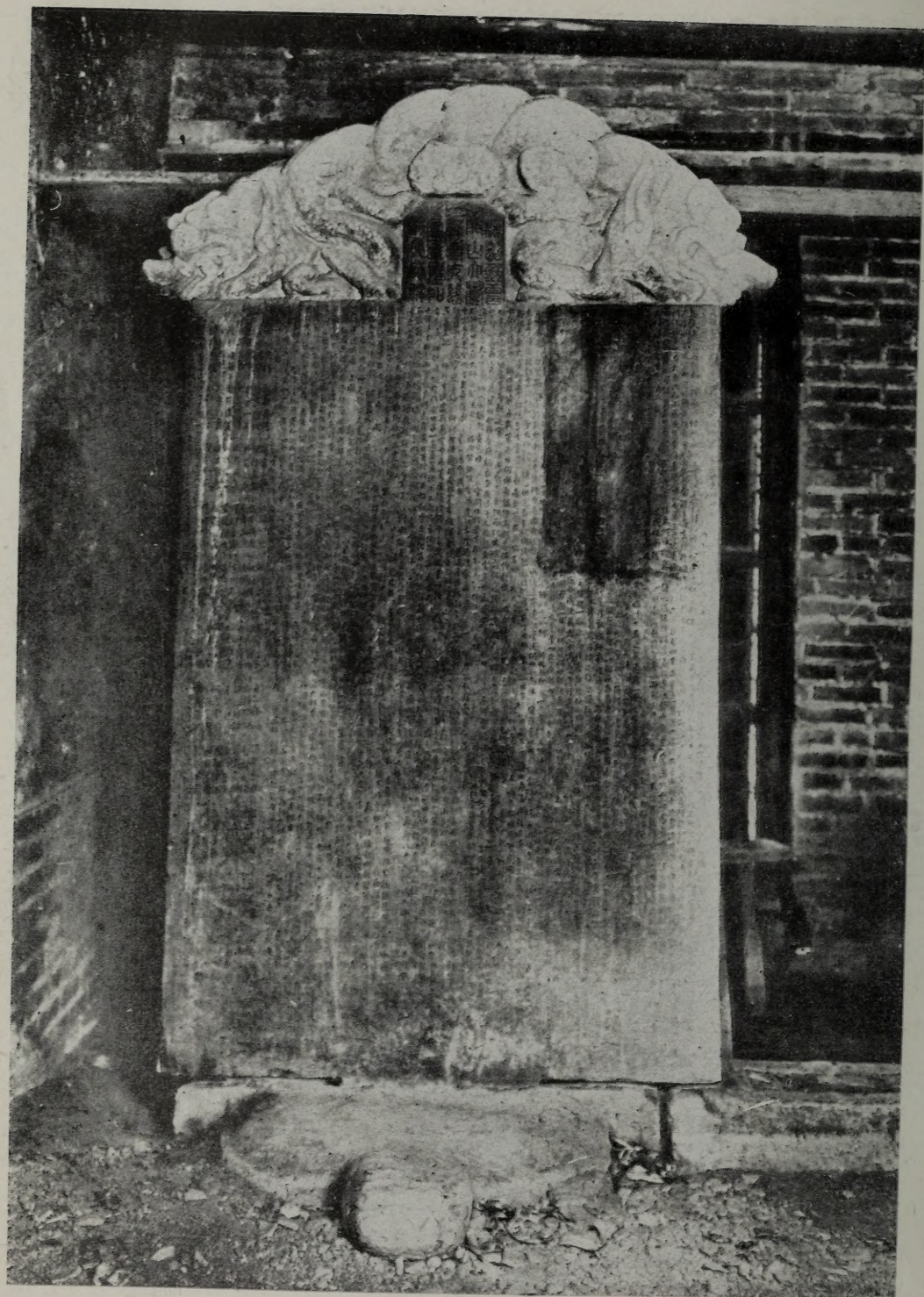
文學博士 常盤大定著

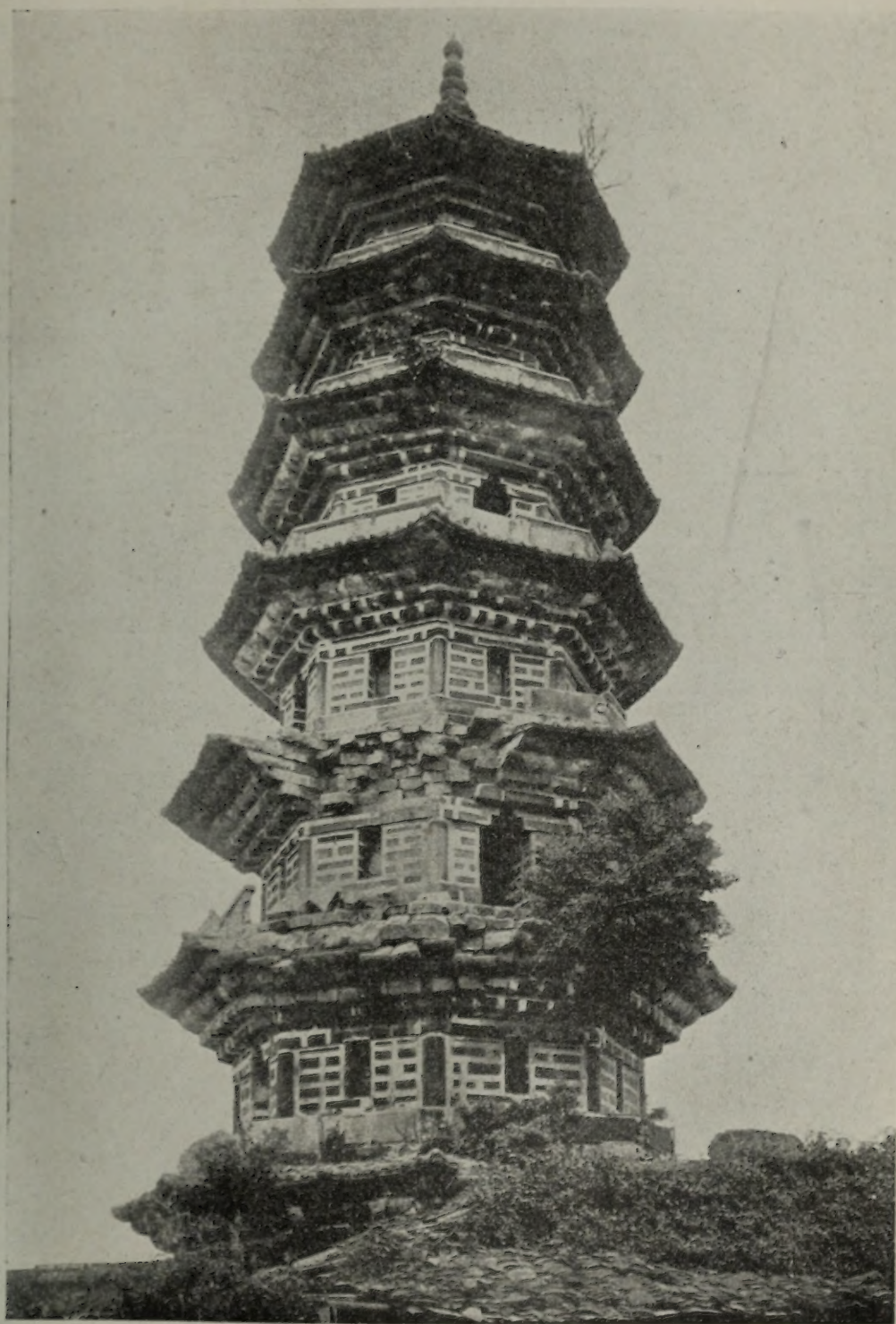
支那佛教の研究 第二

春秋社版

浙江杭州雷峰塔

宋開寶八年乙亥歲
天下大元帥吳越王錢俶建
（大正十四年崩壞）

杭州鳳凰山梵天寺　兩石幢

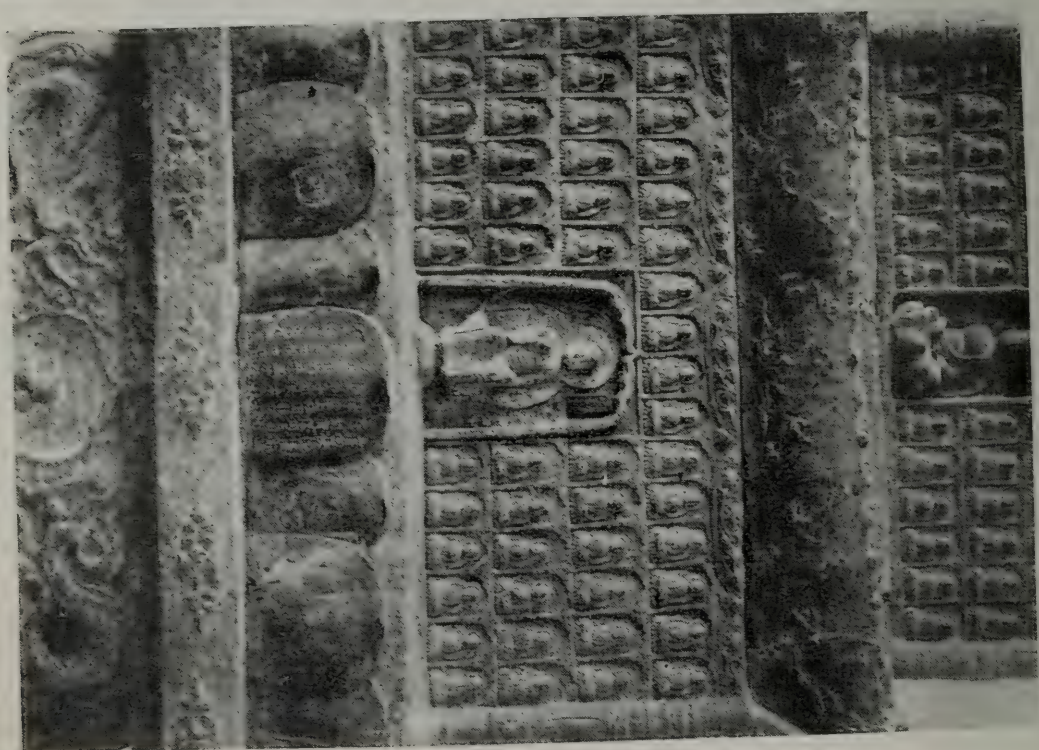
宋乾德三年乙丑歲　天下大元帥吳越王錢俶建

福建福州閩王廟　王審知德政碑

後唐天祐三年丙寅歲准勅建立

廣東乳源縣雲門寺　雲門大師碑

南漢大寶七年（西歷九六四）甲子歲　李托龔澄樞承旨建

福建福州烏石山石塔寺　崇妙保聖堅牢塔

閩永隆三年（後晉天福六年）閩王王曦重建

福州烏石山石塔　第一層金輪王佛

閩永隆三年（後晋天福六年）閩王王曦建

廣州光孝寺　西鐵塔細部

南漢大寶六年龔澄樞鑄造

大谷句佛上人悼句

常盤信明照相（昭和十六年五月二十七日亡）

佐々木信綱博士悼歌

自序

著者の見地よりすれば、人生諸般の問題は思想信念の一點に歸著する。世の如何なる問題も、要するに思想信念を中軸として回轉するものと考へられる。世には一にも金二にも金三にも金といふ諺もあるが、又一にも人二にも人三にも人といふ諺もある。いづれもその立場々々に於て、相當の眞理を含むに相違ないが、金は人を豫想して始めてその力を發揮すべく、人は心を豫想して始めてその面目を發揮する。風雲の甚だしく急なる刻下の事態に際して、心の問題、思想信念の問題を高潮するは、所謂迂遠も啻ならぬの感もあらうが、著者は之とは全く逆に、風雲急なれば急なるだけに、一層思想信念の問題の切實なるを感ぜずに居られぬのである。一切を投じての後、最後に殘るものは思想信念の外にない。この思想信念にして確乎不拔であるならば、敢然として天下に臨む事が出來よう。思想信念の重要性は、今更事新らしく言擧げする必要もあるまいから、こゝにはこれ以上に立ち入らぬ。

思想信念を以て最後と信ずる著者は、常に日支の關係をこの一面より互融したいの念願を以て終始して居る。儒佛二教、特に大乘佛教を以て、日支の交渉に資したいと念願して、初めて大陸の佛教史蹟踏査の途に上つたのは、大正九年

であるから、細推すれば早や二十二年の過去となる。この踏査は、大略三個の意趣から實行せられたのであつた。一は支那佛教の研究を幾分か我がものにしたいといふ希望からであり、二は佛教を中介として日支兩民族の心交を新にしたいといふ希望からであり、三は支那の佛教文化を、佛教徒の手によつて保存したいといふ念願からであつた。佛教史上にかゞやく高僧の遺跡に立つて古今を通觀する時、その教説が一層多く理解せられる氣持がしたから、第一の希望は幾分滿たされたのである。又寫眞ではあるが、恰もこの著と同時に成つた『支那文化史蹟』の中に、現今恐らくは過半散落したと思惟せられるものを載錄したから、佛教文化の保存も幾分その念願を滿したと言つてよい。殊に念願中の念願とした、第二の佛教を中介とする日支兩民族の心交に至りては、その希望が滿たされぬばかりか、却つて最惡の關係を事變四周年の今日も、猶持續しつゝある事は、遺憾とか何とかいふ言葉によつて言ひあらはすに堪へぬ、唯一個の窮措大の如何にも無力なるを痛感して、天地四方に對してたゞ慚愧するばかりである。然し著者は猶未だこの希望を棄てぬ。それは、之を外にして兩民族の心交を新にし得べきでないと、堅く信ずるからである。さて五回の渡支踏査の成績は、前に『支那佛教史蹟』六集によつて之を公にした。之に儒佛二教の資料を加へて、今や『支那文化史蹟』十二冊として、客月完成した。これは圖譜を主としたものであるが、踏査から得た資料による研究は、この著の中にも織り込まれてある。

この著は、『哲學雜誌』や、『東方學報』や、『宗教研究』や、岩波文庫『東洋思潮』や、『丁酉倫理會講演集』やに、

隨時執筆せるものを、各會各誌の諒解の下に集錄したものである。中には二十餘年前のものもあるが、多くは加筆や修正を施したからもとのまゝでない。中に於て『要決』・『義決』・『纂義』の撰者道邃についての疑問の一章は、全く未發表のものである。『楞嚴經』の眞贋問題は既に論ぜられて居るが、著者には幾分獨自のものがあるだらう。『起信論』の印度作か支那作かの問題も、既に〳〵論じ盡されて居るが、著者は今日猶當初の說を堅持して居る。『寶林傳』の研究は、金藏所收の七卷を得て、一段の進捗を見てのものである。「假」の思想や、「見性」の考察より、排佛廢釋の問題を經て『鳴道集說』に來れば、嵩山の二碑が有力なる背景を爲し、『二人の忠懿王』は全く踏査の資料に基づき、『福田思想』は實に一碑の內容に激發せられたものである。斯くて十二章中には、種々の題目を含んで居るが、多くは學界に新問題を提出し得ると思ふ。中に於ても道邃の問題は、必ずや異說が出るであらう事を期待して居るのである。

　この著の校正に從事して居る時、三男文學士信明の長病が次第に惡化の度を進めた。この惡化に心の奥を打たれながら、綿密な校正に從事して居たので、この著の終始を通して、父としての著者には、その一頁々々に亡兒の記念の意味がこもる。亡兒は入院中に歌を詠み始め、次第に短歌報國の氣込に燃え、病勢の劇甚なる中に、猶その志を歌に托した。その遺篇「光」の中に「美き支那と活かしめ得てぞ東亞興る幾十年とて我等堪ふべき」といふがあり、「言にして興亞と易くいひ得れどわれ等先づ新支那を信愛すべき」といふがあり、さては又「日支文化提携の春を父上の研鑽はこゝにいや榮えんとす」といふがある。病める青年の心にも、興亞の大業は、誤りなき憧憬の問題であつた事を如實に

知らしめる。父の念願を念願とした亡兒を記念するに取りて、この著は幾分適當する所があるので、こゝに大方の寛恕に訴へて、亡兒の照相を掲げたのである。

昭和十六年九月六日

著　者　識

目次

一『大佛頂首楞嚴經』に關する諸問題……一
一 摩鄧女經の結構……三
二 首楞嚴に見らるゝ諸大乘經典の調和……五
三 四五六七八九十首楞嚴經の大綱……六
十一 首楞嚴經中に含まるゝ諸問題……一四
十二 首楞嚴經は譌譯なりや否や……一六
二『大乘起信論』の眞僞問題……二五
第一 本問題に關する古三家新五家……二七
第二 問題の要點……三一
第三 隨法經等の『衆經目錄』につきて……三一
第四 唐惠均の『四論玄義』につきて……三三
第五 眞諦三藏の行跡……三七

第六　『攝論』『地論』研究者……三九
第七　『起信論』撰述を何人に擬し得べきか……四四
第八　『起信論』と『楞伽經』……四九
三　『大乘起信論』印度撰述卑見……五五
一　序……五七
二　『起信論』の大綱……五八
三　阿摩羅識と『起信論』……六〇
四　無著造『攝大乘論』と『起信論』……六三
五　世親造『佛性論』と『起信論』……六四
六　『楞伽經』と『起信論』……六五
七　『起信論』の文章……六六
八　『起信論』の飜譯的語句……七〇
九　宗癖につきて……七二
十　無著世親の時代……七四

十一　唯識說の兩系と『楞伽經』……七六
十二　結　論……七八
四　三たび『大乘起信論』印度撰述を論ず……八一
一　緒　言……八三
二　望月君の梁陳時代南方攝論師假作說……八三
三　村上教授の北方地論家撰述論……八六
四　松本文三郎博士の印度撰述論……八八
五　予の第一回支那說に對する消極卑見……八九
六　村上教授の第三回眞如緣起詳說說……九一
七　予の第二回印度撰述に對する積極卑見……九三
八　望月君の第三回隋代北方地論家僞造論……九四
九　望月君の前後論旨變更三條……九七
十　望月君の第三回說を評す……九八
十一　望月君の第三說を評す……一〇五

十二　『起信論』の印度撰述なるを論ず……一一三
十三　印度に於ける唯心思想の二大系……一二四
十四　『起信論』の年代……一二五
十五　支那佛教轉回の力としての『起信論』……一二七
十六　結……一二八
五　『天台法華玄義釋籤要決』十卷・『天台法華疏記義決』十卷・『摩訶止觀論弘決纂義』八卷の撰者道邃についての疑問……一二九
第一節　兩道邃の傳記及び撰述……一三四
一　興道道邃の傳……一三四
二　播磨道邃の傳……一三五
三　興道道邃の撰述……一三七
四　播磨道邃の撰述……一三九
五　目錄調査の成果……一四二

第二節　興道道邃の時處位を示すべき用語……一四三
一　近代の語……一四四
二　此土・此間・北方土人・今此漢國の語……一四五
三　和上・闍梨の話……一四六
四　草記・草書・再治疏の語……一四九
五　止觀論の語及び荊州本・楊州本……一五〇
第三節　興道道邃の撰述を推想せしむる引證章疏……一五三
一　無著の大空論……一五四
二　眞諦三藏註・金光明・攝論義疏・如實論記……一五七
三　菩提流支法界性論……一六三
四　天台大師の彌勒成佛經疏・釋論疏・觀心誦法……一六六
五　安國寺利涉法師の疏四卷……一六八
六　天長寺（或彭城寺）延秀の圓鏡……一七一
七　慧影の大論記・僧侃の大論疏・曇衍の大論疏……一七五

八　唐惠詳の釋門自鏡錄……一七六
九　三疏中に關說せらるゝ他の章疏……一七七
（イ）妙勝定經……一七九
（ロ）肇公新疏……一八〇
（ハ）東安法師（法華疏）……一八一
（ニ）左溪科文・左溪科帖疏……一八二
（ホ）道場慧觀法華宗要・會稽法華寺惠基法華義疏三卷・齊中興寺僧印法華義疏……一八三
（ヘ）北瑤二師・玄暢……一八五
（ト）事緣不明の書目・人名……一八六

第四節　讚錄邃和上止觀記中異義　天台弟子乾淑集

……一九〇
一　無漏總中三について……一九〇
二　一幷下幷是止觀家救ニ毗曇一について……一九二
三　破思假中の次第斷及び超斷について……一九三
四　一經一說及び餘經亦然について……一九四
五　「異義」は乾淑が傳敎大師の爲に出せるか……一九五

六　『異義』に對する日本乾淑假託說……一九六
第五節　結論——三疏は興道道邃の撰か……一九八
一　邃撰三疏の文體より見て……一九八
二　三疏中に引證せらるゝ夥多の人名及内外典籍より見て……一九九
三　假託說の起れる由來……二〇一

六　『寶林傳』の研究

緒　言……二〇三
第一章　文獻に表はれたる『寶林傳』……二〇五
第二章　『寶林傳』現存七卷の内容……二〇八
第一節　七卷の目次……二一四
第二節　卷一、釋迦牟尼章・大迦葉章……二一四
第三節　卷二乃至卷四、阿難章・乃至・摩拏羅章……二一八
第四節　卷五、摩拏羅章・鶴勒那章・師子比丘章……二二〇
第五節　卷六の大觀……二二三
一　婆舍斯多章・不如密多章の大觀……二三〇

七　大乘世界觀の基調としての假……三二七
一　序　說……三二九
二　成實家の二諦相卽說……三三〇
三　成實家の三假說……三三四
四　成實家の三種中道說……三三六
五　三論家の二諦說……三三七
六　三論家二諦の他と異る標準……三三九
七　中道師と中假師……三四一
八　三論家の三種中道說……三四三
九　二諦相關による上揭……三四七
八　見性の思想的考察……三五一
第一　『血脈論』・『悟性論』の成れる時代……三五三
心……三五七

佛……三五八
見　性……三五九
見性と念佛・持戒・功德……三六一
第二　『悟性論』について……三六二
三毒煩惱と智慧……三六三
佛と衆生・迷と悟・罪と福・生と死・動と靜……三六四
三界・佛國地獄・佛……三六五
大乘最上乘……三六六
第三　『觀心論』について……三六八
『觀心論』と『血脈論』・『悟性論』との關係……三六九
觀　心……三七一
三　界……三七二
三　劫……三七三
觀心と戒行・功德・念佛……三七四
第四　南北二宗の立脚地……三七五
第五　禪宗の血脈……三七七

九　排佛廢釋の問題……三八一
序　説……三八三
前編　唐代の排佛……三八五
一　唐宋時代の排佛思想概説……三八五
二　韓愈の排佛思想(一)……三八八
三　韓愈の排佛思想(二)……三九〇
四　韓愈と大顚及び歐陽修……三九三
後編　宋儒の排佛思想……三九五
序　説……三九五
一　性理について……三九七
二　理について……四〇五
三　中道について……四〇九
四　敬について……四一一
五　禪について……四一三
六　夢幻觀について……四一五
七　迹について……四一七

八　利心について……四一九
九　異端について……四二一
一〇　扶教について……四二三
一〇　金の李屛山撰『鳴道集說』について……四二九
一　序　　說……四三一
二　李屛山について……四三三
三　『鳴道集說』について……四三七
四　北平圖書館抄本……四四二
五　『宋元學案』中の『鳴道集說略』について……四四六
一一　佛教史上に於ける二人の忠懿王……四五一
一　吳越國忠懿王……四五三
二　閩越國忠懿王……四五四
三　閩　越　王　家……四五六
四　王審知と雪峰義存……四五七

五　王審知の造佛・建塔・寫經……四六〇
六　閩越の佛教文化を表示する石塔……四六二
七　雲門文偃と南漢國王……四六五
八　忠懿王の德風……四六八

一二　佛教の福田思想……四七一

一　福田の意義……四七三
二　福田に關する文獻の少き理由……四七四
三　福田の經說……四七五
四　福田の種類……四七七
五　福德舍・施藥・無盡藏……四八二
六　義井・義橋……四八四
七　悲敬二田・溫室・義舍等……四八九
八　再び義井について……四九三
九　結論……四九七

大佛頂首楞嚴經に關する諸問題

を得ば、雙量の大積過たる波斯匿（Prasenajit）大王之を怒りて、我等旃陀羅輩を殘殺するに相違ない。進退いづれにせよ、不幸を來し、悲劇を伴ふ所の此の情を去るがよい」。志性女は、唯悲泣するのみ。それよりは飲食さへも取らぬ事となつた。母の身として、打ち棄て置くに忍びぬ。遂に心ならずも、一心をこめて、阿難を呼び寄せんが爲の修法を行ふ事となつた。

一方の阿難も、また流石に青春の血に湧く身である。精舍に還つて後も、無量の思をこめた少女の眼をや忘れ兼ねたものであらう。特にこれを見たいとの念に驅られた譯でもないが、知らず〳〵再びかの河邊を通過し、兎ある民舍の門に立つて、食を乞うた。これが不思議にも彼の旃陀羅の家であつた。母、遙かに阿難の安庠として來るを見て、女と共に堂閣を莊飾し、寶座を安置し、香を燒き、花を散じ、喜んで之を迎へ、飯を供養し、給仕慇懃を極めた。阿難既に情の奴となるべき危境に臨んだが、一たび思ひ至るや、釋尊の從弟として、敎團中に一地位を占むる一人である。知らず〳〵の間に妄情の動かす所となりつゝあるに、一たび思ひ至るや、此の苦難に遇ふの薄福たるを悲しみ、これを脫せんが爲に、偏へに佛陀を念じた。佛陀もまた遙かに天眼を以て阿難の厄難にかゝれるを觀たまひ、これを擁護せんが爲に、呪を說かれた。阿難、佛陀の神力によりて、幸くも妄情の奴となるを免れ、急ぎ祇園に還つた。志性女は、母の呪力によりて、二たび阿難を見るを得ての後は、空しく室中に閉居するに堪へず、展轉反側の間に一夜を送り、未明に起き出でゝ、新衣を著け花鬘を戴き、瓔珞を以て嚴飾し、出入して、舍衛城の門に至つて待つた。阿難は果して平常の如く城に向ひて進んで來た。女大に喜び、其の後に隨ひて進止し、出入して、離れない。阿難大に耻ぢて、急ぎ祇園に還れば、女もまた祇園に隨ひ來つて、門外に立ち盡すのであつた。

佛陀、阿難の哀願を聞かれて後、志性女を呼び入れしめ、「阿難の妻たらんを欲せば、其の意を遂げしめよう。阿難は無髮であるから、その妻たらんものも、また同じく無髮でなければならぬ」と申し渡し、婚姻の法として、先づ父母の聽許を得べきを命ぜられた。女大に喜び、歸りて事の終始を母に白し、出家剃髮の許を求めた。母大に驚きしも、女の志を奪ふ事が

出來ぬので、遂に之を許し、涙ながらに、身に餘る黒髮を剃り落した。女乃ち佛前に至れば、佛は諄々として先づ諭すに施論・戒論・生天の論を以てし、次第に之を導きて、女の心意の柔輭なるに至りて、初めて四眞諦の法を說かれた。新淨の白氎は、染色を受け易い。座上に於て心眼を開いた志性女は、豁然として昨の迷ひを知り、佛陀の前にあさましの意中を懺悔すれば、佛は之に對して、善知識は遇ひ難く、人身は受け難く、生死を解脫するは更に難きに、今これを得たのは、尋常の因緣にあらざるを以て諭し、以て今後の不放逸を勸められた。

志性女は斯の如くにして、肉身の夫婦たらんを欲して、精神上の夫婦となり、永久に阿難に事ふる身となり、偏へにその身の多幸なるを喜んだのである。以上は、後漢安世高譯の『摩鄧女經』の趣旨である。吳譯には、西晋法護譯の『舍頭諫太子二十八宿經』、吳竺律炎共支謙譯の『摩鄧伽經』があつて、彼此の間に多少の相違がある。

二

この事實を背景として、欲心折伏の理論をも、實際をも委細に盡されたものは、『大佛頂首楞嚴經』である。此の經の結構甚だ複雜にして、其の戲曲的妙趣に至りては、『維摩經』と比肩して敢て遜色がない程の長處を含んで居る。多くの大藏經中、結構及び內容の上より見て、非常の特色を有するものは、先づ『維摩』、『楞嚴』、『法華』等に指を屈する。就中、此の經は當時の一切佛教を打して一團とすべき抱負を以て、縱横の筆力を振つて居る。いづれの經典も、當時の一切思想を包容する所の組織と內容とを具へたに相違ないだらうが、此の經の如く、あらはに幾多の大經典の調和を試みたものがない。中に引證せらるゝものに『大品』あり、『維摩』あり、『思益』あり、『華嚴』あり、『圓覺』あり、『楞伽』あり、『深密』あり、『法華』あり、『大阿彌陀』あり、殆んど屈指の大乘經典を網羅して居る。其の中に於ても、殊に基礎となる程の位置を

取るものは、『圓覺』と『法華』とである。若し宗派の上から見れば、法華・華嚴・唯識・密・禪の諸宗の間に、融通不離の點の存する事を發揮したのである。要するに、大乘佛教の間に試みられた雄大なる統一的企圖である。先づ經の結構を一瞥して後、本經の飜譯なりや否やに關する問題を提出し、之に對する私見を述べたいと思ふ。

三

波斯匿王の齋日に當り、佛陀は、千二百五十の弟子と共に、王の招請を受けたが、阿難獨りは、別請の爲に此の中に加はらず、故ありて、賤女摩登伽女の招請を受くる事となつた。苟くも佛陀の徒弟たるものは、檀越の高下尊卑によりて心に差別を抱く事なく、一切の招請に於て平等心を有すべきである。常に佛陀の訓戒を服膺しつゝありし阿難は、快く之に應じて、直に女の家に入つた。然るにその歡待たるや、動もすれば出家の身を忘れしむるまでの厚遇であるから、阿難も之に心をひかれて、時を歴るも遂に歸院しなかつた。佛陀、阿難の危機に臨んで居るを洞見したまひ、齋畢りて歸らるゝや、文殊に勅して神呪を以て阿難の身を護り、阿難と共に女をも携へ來らしめた。阿難還つて、佛陀を見て、悲泣頂禮し、從來多聞にのみ心して、道力を全くせざりしを恨み、一切如來の菩提を成ぜる妙奢摩他と三摩地と禪那との最初の方便を問ひ奉つた。一旦の危機に接して、唯一無二の慧命を絶つべき大賊が、外にあらずして却つて心中の奥に影を潜めて居るのに、驚き怖れたのである。

四

以上は序分である。これを序として、廣博にして變化に富む所の此の經の舞臺が展開せらるゝのである。一篇の骨目は、次の四分六章に分るゝ。

一、見道分—如來藏心章（法界の一心なるを說く）
二、修道分—修行方便章（二十五聖圓通を說く）
三、證道分{離魔行業章（道場持呪を說く）
　　　　　地位階差章（五十七位を說く）
四、助道分{趣生因果章（七趣の差別を說く）
　　　　　禪那現境章（五陰の魔境を說く）

佛陀のたまふ、「菩提に入らんには先づ常住の眞心を知らねばならぬ。この眞心は何人にも具有せらるゝけれども、內にありとも、外にありとも、又中間にありともいへぬ。これを明了ならしむるのは、首楞嚴三昧の力で、三世十方の佛は皆この一門より超出せられたのである」。これ阿難の請問に對する佛陀の說法の緒論である。

佛、光明拳を出して阿難に見せしめ、以て虛妄の能推心と一切に性たる常住眞心との別を說き、燈は能く色を顯はせども、之を見るものは眼にして燈に非ざるの例によりて、眼は能く色を顯はせども、見の性は心にして眼にあらざるを示し、猶開悟せざるを見て、五比丘に向ひ、開悟の因緣を述べしめ、また匿王の斷見に迷ふを喩して眞心の不生滅なるを諭し、なほ阿難との間に問答往復して、以て緣心以上に覺性の存する事を詳說せられた。是に於て、阿難はその不滅の覺性と、外道の冥諦及眞我との區別を問ひ、また不滅の覺性を立つる時は、結局外道の自然說に同じて、佛敎の因緣說に背かざるかを問ふや、緣因にあらず自然にあらず、一切を離れて一切に卽するもの、これ覺性なり、五陰も、六入も、十二處も、十八界も、七大も、悉く虛妄にして、因緣に非ず、また自然にあらず、其の性如來藏に外ならずと結ぶや、阿難等、心の十方に徧

せるを知り、この本心の常住不滅なるを了解した。

時に富樓那、一切世界が如來藏にして本來清淨のものならば、有爲變遷あるは如何、また四大の本性法界に徧周せば、如何ぞ互に陵滅せざるかといふ疑難を出した。當然のもので、蓋し千古に亙りて決しがたき疑難である。佛之に對して、今日等に眞の勝義を說きて、定性の聲聞を屏養せんとて、第一義に對しては、眞覺もと能所なし、山河大地は妄見の生ずる所に外ならず、迷悟本來存するが如くなれども、迷はもと因なし、悟りの後に妄なきを以て、迷妄は覺事一時のもののみと答へ、第二義に對しては、眞心は素より水火にあらざれども、空を以て發明すれば、空と現じ、地水火風を以て發明すれば、地水火風と現じ、倶に發明すれば倶に現ずるのみ、四大の相は妄にして指陳すべきなしと答へ、琴瑟に妙音あるも妙指なくんば發せざるが如く、この眞心は何人にありても圓滿すれど、我にありては、一たび指を按すれば、海印光りを發するに反して、汝等にありては、暫くも心を擧れば、塵勞先づ起ると說き進め、この眞心はもと法界に周徧するを以て、人より得るにあらず、また修證によりて初めて存するにあらず、と結ばれた。この一章中に存する偉大な世界觀は、差別を認むる妄見の價値なきを證明したもので、旣に差別なくんば、之に迷ふの愚なるは、多言を要せぬ事となるのである。

五

阿難の請によりて、修行の方便を說くに當り、先づ（一）因果同異、（二）根塵結解の二決定義を明らむべしとて、（一）生滅心を因として、不生滅の果を得るの理なければ、須らく無生滅の性を開發すべしといひ、（二）外界の變化あるにより し、一圓心の中に六識を生じ、六識の六境に偶るゝ所に、六根あらしむものにして、これ無始以來の顛倒によるのみ、もし六根門のいづれか圓通する時は、六根一時に清淨たるべしといひ、阿難の爲に、結解同體の事、六解一亡の義を去りて後、

現前の聖衆に對して、いづれより悟入せるか、各自の了解を表白せしめた。こゝが、古來有名なる圓通章である。

觀六塵—五比丘（聲）、優波尼沙陀（色）、香嚴童子（香）、藥王、藥上二法子等（味）、婆陀婆羅等の十六開士（觸）、

摩訶迦葉及紫金光比丘尼等（法）。

觀六根（除耳根）—阿那律陀（眼）、周梨槃特（鼻）、驕梵鉢提（舌）、畢陵伽跋蹉（身）、須菩提（意）。

觀六識—舍利弗（眼）、普賢菩薩（耳）、孫陀羅難陀（鼻）、富樓那彌多羅尼子（舌）、優波離（身）、大目犍連（意）。

觀七大—烏芻瑟摩（火）、持地菩薩（地）、月光童子（水）、琉璃光法王子（風）、虛空藏菩薩（空）、彌勒菩薩（識）、大勢至菩薩等の五十二倫（根）。

觀耳根—觀世音菩薩

以上の二十五聖、順次に起ちて、自己の悟入方便を述べた。これによりて、十方法界中、如何なるものによりても、本心の妙用を發揮すべきを知らしめてある。佛、文殊に向ひ、二十五聖の成道方便中、いづれが阿難を開悟せしむべき易行門たるかを問ひたまへば、文殊一々これを批判して、初め二十四行はいづれも圓通を獲がたしと雖も、獨り最後の一のみ易し、佛說は音聲によりてのみ表はるれば、聞より入る事最も然るべしとて、大に觀音を讚し、阿難に對して、「聞を施せば聲と共に脫し、一根源に返れば、六根源解脫を成じ、この境に至りて世間を觀れば、悉く夢中の事の如く、摩登伽も夢の裡の影に過ぎず、汝を抑留せんとするものなきに非ずや」とて、聞の自性に圓通して、以て無上道を成ずべきを勸發した。

六

阿難この大開示を得て、菩提・涅槃を觀る事、猶遠遊の人の歸路を明了ならしめしが如くであつた。心胸洞然として菩薩

の大悲心を發したので、末世の爲に、攝心入定に對する魔事を遠ざかるの方法を問ひまつつた。佛之に對して、自力離魔の法としては、戒學によらざるべからず、他力離魔の法としては、一心に佛頂光明大白傘蓋呪を誦せよと說き、猶いふ、「汝に對して、歷劫の間、恩愛の習氣を有する摩登伽女だも、修行によらずして速に無學を證せるは、この呪力による」とて、この呪の功德の大なるを述べ、更に末世の比丘の結界道場の法を示し、次いで四百二十七句の秘密章句と其の功德とを說き、この呪は出世のもののみならず、世間の人にも鴻益ありとて、十一種の益を擧る中、滅罪の下には、「壇を作らず、場に入らず、行道せずとも、この呪を誦せば、五無間の重罪をも滅除すべし、この呪を疑はざる善男子にして、父母所生の此の身に於て心通を得ずんば、十方の如來は妄語者たらん」と結ばれた。この下に記さるゝ結壇作法は、全く特殊で、絶えて多くの秘密經典中に類を見ざる所のものである。然しその趣旨は、作法誦呪の功德を極說したもので、こゝの大佛頂呪は、爾來頗る貴ばれたのである。

七

阿難が、涅槃に至るまでの地前四十四心・十地・等覺等の差別を問へるに對して、眞三摩地を修するの目的は、衆生と世界との二顚倒の因を除かんが爲たるを說き、こゝに妄想顚倒の應報として、卵生・胎生・濕生・化生・有色・無色・有想・無想・非有色・非無色・非有想・非無想の十二類生の差別あるを附言し、さて眞の三摩地を求めんに、三種の漸次ありとて、(一)五種の辛菜を斷つべし、辛は熟食すれば婬を發し、生啖すれば嗔を增すを以て、斷辛は修行の第一次なり、(二)淨戒を嚴持し、婬殺盜を斷ずべし、(三)持戒以て貪婬の心なきに至れば、外塵に惹かれず、元に歸り、身心快然の域に入るべしと說き、更に第三次の中より地位を差別して五十七を立てて居る。欲愛乾枯して、慧心のみとなるが、乾慧地にし

て、之を出發點として、十信・十住・十行・十向の四十心に進み、煖・頂・忍・世第一の四加行を經て、十地・等覺・妙覺の十六位を成ずといふのである。經には、五十五位といひ、五十七位といひ、又は六十心と云つてあるが、數へ方の相違に外ならぬ。此の行位階差の上に於て、『瓔珞經』を基礎として五十二位を立する天台派と、第十向の滿に四加行を加ふる唯識派との間に調和を認めた事が知らるゝ。更に十信の前に乾慧地を立るは、『大品』より『仁王』を經ての面影であらう。

八

阿難が、法界法爾として眞如なりとせば、六道の有無如何、もしありとせば、本來自有なりや、妄習の生起なりやと問へるに對して、佛陀は、衆生もとより眞淨なれども、妄見によりて妄習を生ず、情は沈ましめ、想は浮ばしむ、上りて天に至り、下りて地獄に沈むは、唯この情と想との多少厚薄によるのみ、若し情なく想のみにて、浮んで止まざれば、自然に超越するの理なれども、必ず多少の情欲あるを免れざるを以て、有情世界の趣生に七種ありとて、詳に其の關係を示された。これは迷界の存在する理由、及びその分類である。

一、純　想｛天上……（天）
福、慧、及淨願を兼ぬるものは淨土に往生す。

二、情少想多｛飛仙、鬼王、夜叉、羅刹……（仙）
善願あるものは、如來の座下に住す。

三、情想均等—人間……（人間）

四、情多想少｛毛群、羽族……（畜生）
七情三想—餓鬼……（餓鬼）
九情一想—有間地獄、無間地獄……（地獄）

五、純　情—阿鼻地獄……………………………………………(地獄)
阿修羅は、鬼、人、天、畜の所攝……………………………(修羅)

九

佛、阿難に向ひ、止觀の上に、微細の魔事あり、之を知らずんば、或は邪見に墮し、或は少證を以て足れりとせんとて、詳かに三昧の時に現はるゝ諸魔を說かれた。是等の魔に陰・天・見・心の四種あれど、すべて之を陰魔の中に攝して、論歩を進めて居る。魔なるものは、塵勞の中にありてこそ力あれども、妙覺の中には力なければ、陰に迷ふと否とは、成就と破亂との分界である。摩登伽女の如きは恐るべしとはいへど、唯八萬行中の戒を毀らしむるに過ぎず、頗る眇劣のものなり。之に比すれば、寶覺全身を破らしむる陰魔こそ、最も怖畏すべきである。生・佛もと同體なれども、妙心の光を發せざるは、第一の色陰の爲のみ。もし色陰盡くるに至れば、十方洞開して、幽黯なきに至るとて、色陰の盡相に十種の現境を說き、この境を以て聖と爲すべからずと戒め、進んで受・想・行・識の四陰の盡相にも、各ゝ十種の現境を說いてある。是等は悉く佛陀の止觀の覺明より分別せる微細の魔事なれば、修定者の最も意とすべき所とて、章を極めて戒むる所がある。色陰の盡くる所に起る十境は、邪心の種あるに因るものなれば、これを以て聖と爲すべきにあらず、受陰の盡くる所に起る十境は、藏識中の感情の動けるものなれば、また聖と爲すに足らず、想陰の盡くる所にあらはるゝ十境は、求むる所あるが爲に、天魔の來りて嬈ますに外ならず、生死の根元たる行陰の盡くる所に起る十境は、所謂六十二見にして、皆行陰について起せる狂解に外ならず、行陰既に盡き、生滅を滅して、而も猶未だ寂滅に於て圓ならざる時に起る十境は、皆識陰の報なれ

ば、之を破すべし。而して識陰盡くるに至れば、諸根互用し、以て金剛乾慧地に入り、圓心の化を發するによりて、十信・乃至、十地・等覺を超えて、菩提を圓滿して、無所得に歸すべしと說き進めて、猶末世にありて、三昧を修せん時、魔境に陷らんを恐れなば、一心に佛頂呪を持すべし、然らば諸魔も動かす能はじと結ばれてある。

十

以上、長々しく叙述したのは、組織の一般を紹介すると同時に、一篇を組成する要素を見たいが爲である。六章中の第一章たる如來藏心は、いふまでもなく『華嚴』・『楞伽』・『勝鬘』・『起信』・『佛性』等の諸經論に極說せられてあるもので、一心法界を因位の上より說く意味のそれである。この立場からは、一切の差別は、悉く迷妄となるのである。この下に五陰・六入・十二處・十八界・七大を、圓心の發動せる妄境として說いてあるが、中に於て、七大といふのは新らしい。六大に根大を加へたものである。第二章の修行方便に於て、いふべき事は澤山あるが、殊に注目すべきは、二十五聖の互に圓通を述ぶる一段で、『維摩』の入不二法門と結構を同じくして居る。二十五聖の述べたものゝ上から、種々の經典との連絡を見る事が出來るが、就中最も著しきは觀音の三十二應・十四無畏で、多少の相違はあるが、いふまでもなく、『法華』の普門品に外ならぬ。第三章の結界道場は、特別なもので、かゝる作法によりて、又一歩を進むれば、單なる誦呪のみにても、究竟の域に達せらるゝとするので、此の下に密教的色彩を見る。こゝの造壇方法は、其の典型を『二十八宿經』に見出す事が出來るのである。第四章の地位階差は、『華嚴』の四十一位、『仁王』の五十一位、『瓔珞』の五十二位と同一系統の上に立ち、而も天台派の立つる五十二位の上に、唯識派の四加行を加へ、更に『大品』・『仁王』の乾慧地を加へたものと見る事が出來る。行位の上に於てすらも、華・天・相三宗の融合があるのは、面白いと思ふ。第五章の趣生因果には、迷界全部を七趣に

分類し、六道の上に仙趣を加へたのは、新らしい。第六章の禪那の魔境の下には、陰魔の中に、六十二見も、天魔も、十報も、合說してある。斯の如くにして、一篇を分析すれば、華・天・密・相・禪の諸分に分つ事も出來るが、然し單に之を合說したのではなく、其の間に一大融合を試みたものである。而してその中心思想を爲すもの、換言すれば、一經の主義は、『華嚴』・『十地』・『起信』等と同一系統の上に立ち、法界は宛然一心の波瀾に外ならぬ、生滅變化は吾人の迷妄であるといふのである。長短は異るが、恰もこれ『圓覺經』の主張する所で、加之その成分の上に於て、大なる一致を有する。『圓覺經』を組成する所の成分は、（一）起滅なく、十方に徧滿する如來藏、（二）心清淨なれば見も清淨、隨つて眼根も清淨、隨つて識も清淨、隨つて覺塵も清淨、乃至六塵も、四大も清淨なること、（三）六根・六塵・四大の法界に徧滿すること、（四）卵胎濕化の四生ともに淫欲によりて性命を全くすること、（五）四病を離れて初めて能く妙法を證すべきこと、（六）佛滅の後、大乘の行者たるもの、一方法として道場を建てゝ云云すべきこと、等である。これを『楞嚴經』に比較する時は、（一）（三）は如來藏章に當り、（二）は圓通章に當り、（四）は地位章の前分の十二類生に當り、（五）は禪の魔境章に當り、（六）は道場離魔章に當る。唯地位と、七道に當るものがないけれど、他の樞要なる成分の原型は、簡單ながら『圓覺經』の中に存する。こは大に注目すべき事である。古來兩經を同一列に置いて見たのも、その見地は異るにせよ、大に參照すべきである。

十一

一應讀み來りて、氣付かるゝ疑問は澤山あるが、その中の主要なものを列擧して見たい。是等は、一見直に氣付いた所であるが、詳細に究め來らば、猶多くのものがあらう。

一、『祇陀林に坐して、前は恒河に對す』とあるのは、地理上成立せぬ。又波斯匿王と同時に、王を追ひて自立せる琉璃王の墮獄を說くのは、歷史上成立せぬ。

二、先梵志娑毘迦羅所談冥諦、及投灰等諸外道種說有眞我徧滿十方といひ、娑毘迦羅所歸冥諦といひ、また拘舍離等昧爲冥諦といふ。冥諦とは迦毘羅仙人の自性冥諦の事であらう。或は之を娑毘迦羅の所說といひ、また六種の一たる拘舍離に屬せしめてあるのは、他經論に見ぬ所である。

三、末伽黎四種不死矯亂論とあるが、六種外道の一たる彼に、六十二見中の四種を附するは、如何かと思ふ。

四、室羅城迦毘羅仙、斫迦羅仙、及鉢頭摩訶薩多等諸大幻師、求太陰精、用和幻藥として、迦毘羅仙人を幻師と爲すが如き、また太陰精といふが如き、印度には珍らしい支那臭味のものである。且つ鉢頭摩訶薩多とは如何なるものにや、他に見られぬ人である。

五、觀音の三十二應身中に、獨覺と綠覺とを別々に出すは、重複である。

六、舍利弗及目連が、三迦葉より因緣偈を聞きて出家せりとあるのは、多くの經律に相違する。五比丘の一人馬勝よりと爲すは、爭ふべからざる明白の事である。

七、優波離が佛に隨つて出家し、如來の六年苦行に伴へりといふのも、新らしい記事である。

八、二十五聖の起ちて圓通を述る中に、普賢・虛空藏・大勢至・觀音・彌勒・文殊等を加へてあるが、彌勒・文殊二人が他の羅漢や菩薩の間に伍入して、問答往復する事は、大乘經典の普通であるけれど、普賢や、觀音を加ふるのは、如何であらう。之を說く經典の說相を見るに、『月上女經』の如き例外もあるが、普通は人間としてゞはなく、禮拜の對象たるべき菩薩としてあるのを定則とする。

九、梵名を有する種々の人物が至る所に活動するが、他の經典に異る著色を取るのが多いのみならず、また殆んど他の經

典に見えず、隨つて緣起の不明なものも少くない。（イ）祇若達多が自己の頭の失へるを怖れて狂走せる事、（ロ）華巾を奉ぜる劫波羅天、（ハ）跋難陀龍が耳なくして聽き、恒伽神女が鼻に非ずして香を聞き、驕梵鉢提が異舌にして味を知り、舜若多神が身なくして觸を覺えた事、（ニ）寶蓮華比丘尼の陳報、（ホ）毗枳迦羅が無眞を眞とせる事、（ヘ）羅漢の優波尼沙陀等で、いづれも珍らしい。

十、眞心の異名の多いにも驚く。中には多少の相違を附して居るもあらうが、いづれも眞心の異稱である。同一のものに對して、同一の經典に、斯くまでの種類が、果して原本の上に存したものであらうか。強くいはゞ、譯語と思はれぬものが、多いのである

識精元明。常住眞心性淨明體。無始菩提涅槃元淸淨體。淸淨妙淨明心性一切心。妙微密性淨明心。妙覺本妙覺明。妙空明覺。諸佛如來妙覺明空。寶覺圓明眞妙淨心。湛淨明心。眞如妙覺明。如來藏本妙圓心。如來藏元明心妙。如來藏妙明心元。寶覺眞心。如來藏妙覺明心。如來無餘涅槃本發心。元眞。妙圓。湛精圓常。妙明眞淨妙心。妙圓明無作本心。本覺妙明覺圓心。精性妙淨心。圓妙精心。妙圓眞淨明心。妙性圓明。菴摩羅識。本無我心。空如來藏。大圓鏡智。

十二

最後に傳譯上の疑問を述べて見たい。傳說の發達にはいづこにも見らるゝ所であるけれど、此の經に關せるもの程、發達の經路の明白なものがない。之が研究だけでも甚だ興味ある事であるが、今は簡單に敍述する。

（一）西曆七三〇に成れる智昇の『開元錄』には、無名の梵僧が、折から南歸せる懷迪と共に之を譯し、譯し終るや直に西歸せるを記せるのみである。懷迪は、『大寶積經』の證義として列して居たので、その南歸は先天二年卽開元元年（七一三）

に『寶積經』の譯の成れる後であるから、此の經の飜譯は、開元年中とならねばならぬのである。『開元錄』の記事は左の如くである。

大佛頂如來密因脩證了義諸菩薩萬行首楞嚴經十卷

右一部十卷、其本見在

沙門釋懷迪、循州人也。住本州羅浮山南樓寺。其山乃仙聖遊居之處。迪久習經論、多所該博、九流七略粗亦討尋。但以居近海隅、數有梵僧遊止、迪就學書語、復皆通悉。往者三藏菩提流志、譯寶積經、遠召迪來以充證義、所為事畢還歸故鄉。後因遊廣府、遇一梵僧（未得其名）齎梵經一夾、請共譯之。勒成十卷。即大佛頂萬行首楞嚴是也。迪筆受經旨、兼緝綴文理。其梵僧傳譯事畢、莫知所之。有因南使流經至此。

（二）同じく智昇の『續古今譯經圖記』には、左の如く梵僧名を般刺蜜帝とし、時を神龍元年（七〇五）とし、處を制旨道場とし、猶、彌伽釋迦の譯語・房融の筆受・懷迪の證譯と爲してある。これが後世の典據となつたのである。

大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經十卷

一名中印度那爛陀大道場灌頂部錄出別行

右一部十卷、其本見在

沙門般刺蜜帝、唐云極量。中印度人也。懷道觀方、隨緣濟度、展轉遊化、達我支那。（印度國俗、呼廣府爲支那、名帝京爲摩訶支那。）乃於廣州制旨道場居止。衆知博達、祈請亦多。利物爲心、敷斯祕賾。以神龍元年龍集乙巳五月乙卯二十三日辛丑、遂於灌頂部中、誦出一品、名大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經、一部十卷。烏萇國沙門彌伽釋迦（釋迦稱訛、正云鑠法、此曰雲峯）譯語、菩薩戒弟子前正諫大夫同中書門下平章事清河房融筆受。循州羅浮山南樓寺沙門懷迪證譯。其僧傳經事

沈公の疏解を附加してある。

宋高僧傳卷二、唐廣州制止寺極量傳

釋極量、中印度人也、梵名般刺蜜帝、此言二極量一。懷道觀方。（中略）量翻傳事畢、會下本國王怒三其擅出二經本一、遣レ人追攝上、泛レ舶西歸。後因二南使入京一、經遂流布。有二惟慤法師、資中沈公一、各著レ疏解レ之。

而して又新に惟慤傳を立てゝ、その中に於て、此の經の世に現はるゝに至つた因緣につきて、二說を掲げてある。卽ち（一）慤が房融自身より注を造らんを委せられ、十年苦心の後、西曆七六六に『玄贊』三卷を造れりといふ說と、（二）神秀禪師內にあつて本を得、其の後慧震なるもの、荊州度門寺に於て之を發見するに及び、慤が之に注を加へた、といふ說とである。これ（一）は譯後五十年間房融の宅に留められたとするものであり、（二）は神秀の手に入りて後禪家に藏せられしが爲に、長く世に現はれざりしと爲すものである。

宋高僧傳卷六、唐京師崇福寺惟慤傳

釋惟慤、俗姓連氏、齊大夫稱之後。（中略）年臨二不惑一、尙佔二神都一。因受二舊相房公融宅請一、未レ飯之前、宅中出二經函一云、相公在二南海一知二南銓一、預二其翻經一、躬親筆二受首楞嚴經一部一、留レ家供養。今筵中正有二十僧一、每人可レ開二題一卷一。慤坐居二第四一、舒レ經見下富樓那問二生起一義上、覺二其文婉其理玄一、發二願撰レ疏疏二通經義一、及レ歸レ院矢誓、禱二文殊菩薩像一、別請二名號一、計一十年。厥志堅强、遂有二其應一、忽夢下妙吉祥乘二狻猊一自二慤之口一入上、由レ玆下レ筆、若二大覺之被二善現啓二般若一焉。起二大曆元年丙午一也。及レ將二徹簡一、於二臥寢中一、見二由レ口而出一。在二手華嚴宗中一、文殊智也。勒成二三卷一。自謂從二淺智中一衍出矣。于レ今盛行。

一說、楞嚴經、初是荊州度門寺神秀禪師、在レ內時得レ本。後因館陶沙門慧震、於二度門寺一傳出。慤遇レ之著レ疏解レ之。後有二弘沈法師者一、蜀人也。作二義章一開二釋此經一、號二資中疏一。其中亦引二震法師義例一、似レ有二今古之說一。此經蜀行レ之、

近亦流二江表一焉。

(五)天台宗山外派の驍将孤山智圓に、西暦一〇二〇成の十巻の『疏』及五巻の『谷響集』といふものがあつたが、逸して傳はらぬ。殆ど同時の子璿の『義疏』註經には、『高僧傳』二說の中の神秀說に從ひ、猶房融の奏經ありしが、中宗の初嗣に遇ひて、弘通せらるゝに至らざりし事、神秀内より之を奏して後、身に隨へて南歸せる事とを記してある。然るに神秀は神龍二年に京都に入寂したから、開元年中に入京せる此の經を知る譯がない、況んや身に隨へ南歸するいはれがない。

(六)西暦一一〇七成の洪覺範の『林間錄』の中に、智者大師が嘗て印度比丘より、龍勝菩薩が灌頂部中より誦出せる此の經十巻を、五天の世主祕して世に弘めぬ。然るに此の經には佛教の奥祕が說き盡されてある事を聞き、早く之を見んと願つたが、遂に見るに及ばずして入寂せられた事を、天台講徒の言として載せてある。天台講徒といふのは、孤山一派を意味するものであらう。

天台講徒曰、昔智者大師、聞二西竺異比丘言一、龍勝菩薩嘗於二灌頂部一、誦二出大佛頂首楞嚴經十巻一、流在二五天一、皆諸經所レ未レ聞之義、唯心法之大旨、五天世主保護祕嚴、不二妄傳授一。智者聞レ之、日夜西向禮拜、願下早至二此土一續中佛壽命上。然竟不レ及レ見。及二神龍初一、此經方至、廣州飜譯、今市工販鬻偏二天下一。而學者往々有下畢生不二曾識一レ之者上。法輕則信種自劣、可レ嘆也。

この『林間錄』は、禪門の文豪洪覺範の隨筆で、當時頗る廣く流行した事が、謝逸の序に記されてある。本經が禪門の徒に重んぜらるゝに至つて、北宗の祖神秀禪師に關係せしめられて、一層密接の關係を取り、而して又洪覺範の隨筆によつて益々禪家との交涉を深くするに至つた。斯くして本經は、禪宗に於て金科玉條とせられて今日に及んだのである。

(七)西暦一二六九―一二七一成の志盤の『佛祖統記』には、『林間錄』を引きて、智者大師の事を云々し、猶一歩を進めて、清涼が、宰官の菩薩ありて、文章語を以て、此の經を飜譯し、また肉身の比丘ありて、華嚴の教理を以て、之を釋すべ

しと筆書したと記してある。宰官菩薩とは房融、肉身比丘とは子璿を指すのである。

（八）西暦一三四二成の惟則の『會解』には、宋傳の二説を合して、一と爲し、且つ梵僧の東來にも、惟懿の得本にも、判然たる年號を加へてある。

此の他にも澤山の傳があるけれど、以上にて大體は盡きたと思ふ。

是等諸傳を通觀して、本經の傳譯に層々加上の筆致あるを見るのである。『開元錄』には、懷迪が廣府に於て無名の梵僧と本經を譯し、事畢りて梵僧が梵本を携へて歸西せる事を記すのみ。『續圖紀』・『貞元錄』に至つては、梵僧を般剌蜜帝とし、年代を神龍元年とし、經を灌頂部中のものとし、猶烏萇國の彌伽釋迦の譯語・房融の筆受・懷迪の證譯としてある。『宋高僧傳』に至つては、本國王が擅に經を出せるを怒りて、人を遣はして追躡せるにより、梵本西歸せりと爲し、譯經後五十二年、房融十僧を招きて開題せしめた關係によつて、十年の後に惟慤が『玄贊』三卷を著はせりと爲し、また一說として、神秀が內にありて本を得、荊州度門寺に祕藏せるを、その後慧震が傳出せりとしてある。子璿は後說を傳へ、猶宮中に此の本の存せるは、房融の入奏によるとしてある。更に『林間錄』に至りては、灌頂部より誦出せる人を龍勝菩薩と爲し、五天世主保護秘藏して妄りに傳授せずとしてある。斯の如く層々加上し來つたが、房融が神龍元年に於て廣州に貶死した事が事實ならば、諸傳の多くは維持困難となるを免れぬのである。

前揭諸傳の中、最も信用し得べきものは何であるか。本經の譯成又は入京が、果して開元年中であつたとすれば、同一年號の時を以て成り、而も諸般の記事に於て精細を以て稱せらるゝ『開元錄』の記事が、最も信用せらるべきものと思ふ。斯く定まらば、無名の梵僧が南海に於て懷迪と共に譯成し、直に梵本を携へて西歸した事が、殘るのみ、換言すれば、此の經初めから梵本がなかつた事となるのである。當初から梵本のなかつたといふ事と、譯者譯時等に關する疑問とを集め來る時は、疑問が益々增加して來るのである。蓋し梵僧が將來したといふのは、或は陀羅尼及び之に關する多少の因緣などに過ぎ

ぬものではなかつたらうか、などの想像も起つて來る。假りに此の想像を立てゝ、若し大部分が支那に於て加筆せられたものとする時は、その疑問の人は要するに、次の三人を出でぬのである。

一、證譯者懷迪

二、筆受者房融

三、最初の註釋者惟慤

懷迪は梵語に通じ、『寳積』の證義にも與れりといへば、有力な疑問の人である。房融は、『唐書』に於て、其の子房琯の條下に、唯神龍元年に貶死せる旨が附記せらるゝのみで、他には傳記不明の人である。到底此の椽大の筆力ありと思はれぬ。惟慤は此の經のみならず、『圓覺經』にも初めて註釋を施した人である。圓載・常曉の將來目錄には、三論宗の學者としてある。此の經のみならず、同じく疑問の『圓覺經』にも註せりといへば、これまた有力な疑問の人である。但し開元年中に此の經の出現ありしとせば、年代が五十年も後るゝ惟慤を擬する事は出來ぬ。殘るは懷迪一人のみとなる。教理史上何の名もなき懷迪に、本經を結集する手腕ありしや否や。疑問は解けぬが、現今の處これ以上に進めぬ。他に宰官の加筆ありしものとすれば、そは寧ろ房融の子の琯であつたらう。琯は「有㆓遠器㆒、好談㆓老子浮居法㆒、喜㆓賓客㆒、高談有㆑餘而不㆑切㆑事」とまで、『唐書』に記されてある。

要するに、此の經の結構は、『維摩』と好一對を爲す程の妙趣を有し、常住眞心の一原理の下に、性相禪密諸宗を合糅したものである。その調和の色彩は、諸經を縱横に引用せる上にも、行位差別の上にも、眞心の名目の上にも、能くあらはれて居る。『華嚴』にいふ法界一心、『楞伽』にいふ菴摩羅識、法相にいふ大圓鏡智、『勝鬘』・『楞伽』等の如來藏は、畢竟同一のもので、此の眞心の妙用をあらはす方便に、禪もあり、密もあり、淨もありといふ意味が、十分に看取せらるゝ。此の事は支那に成立せると、否とに拘はらず、いひ得る所である。然るに傳譯の上に於ても、文言の上に於ても、印度成立とし

ては批評に堪へぬ事項が多い所から、支那の成立、少くも大に加筆せられたものとの想像が起つて來る。此の場合に於て、結構の基礎をなせるものは、『圓覺經』であつたと思ふ。七大・七趣・十二類生・五十七位・五十現境の如き、いづれも新説を交ふる事が多い。白傘蓋陀羅尼は、いづれにせよ印度成立のものに相違ない。元來支那佛教は、隋を經て盛唐に至り、百花爛漫として、十分の結果を見ねばならぬ時期が來た所に、安祿山の亂が起つて、肝心な時期に腰を折られた。此の經は若し支那成立とすれば、盛唐時代に於ける成果の一つで、教理史上殊に注目すべきものとなるのである。道元禪師は、此の經及『圓覺』の兩經を平常大に嫌はれて、禪門の徒が、支那以來非常にもてはやすのを、苦々しい事に思はれて居た。それは經の主義が我大色小の外道説に類すといふにあつた。絶對の一邊にのみ傾いて、相對世界の人生が無意味になり、又徒に大見識のみを立てて、實際の修行が疎になるのを嫌はれたのである。『永平廣錄』の中にも、『正法眼藏』の中にも、『寶慶記』の中にも、幾回か此の經に言及してあるが、畢竟之を僞經と決して居られたのである。支那にも之については、古來議論があつて、房融作の説があつたものと見え、『竹窗隨筆』の中に、袾宏が之を辯護して居る。惜しい事には、いづれも之を僞經とする理由を委説するまでに及んで居ない。恐らくは道元禪師と同一の見地より來たのみで、立ち入つて之を論じたものが無かつた樣に思ふ。

大乘起信論の眞僞問題

『起信論』の眞僞問題は、その飜譯後僅に四十年にして起り、支那隋唐以來のものであるが、最近に至りて、屢々我が佛教學者の間に論議せられ、殊に村上教授が、客年十月及十二月の哲學雜誌に於て、之に關する意見を發表して、更に問題を新にせられた。諸方面に關する研究に於て、同教授のは、蓋し此の問題に對する最も具備せるものである。予は此の刺激により、かねての意見を取りまとめて、大方の是正を乞ふ事としたのである。

第一、本問題に關する古三家新五家

本論を疑つた古説に、三家ある。

(一)隋の法經等が、開皇十四年(五九四)に上れる『衆經目錄』中に、之を疑惑部に收めたる事。

(二)唐の惠均が、『四論玄義』第十に於て、地論師の僞作なる事を、北地諸論師の說として傳へた事。

(三)賢寶の(寶冊鈔)によれば、新羅の珍嵩が、『探玄記私記』の中に於て、『漸刹經』に依れる僞造といへる事。

是等の中、第三の珍嵩の意は、『漸刹經』なる僞經に依つた『起信論』は、また僞論なりといふにあるが、既に賢寶の反駁の如く、藏經中に『起信論』の本據となるべき漸刹經なるものはない。もし之を『起世經』の事なりとせば、本論の依憑とすべきものではない。堂々たる『起信論』に對して、正體の分らぬ『漸刹經』などを持ち出すといふ事は、單なる奇論であつて、徒に混亂を來すのみであるから、此の說を省く時は、昔時に於ける難問は、隋目錄中の疑惑說、及び地論學者の僞作說の二となる。現代學者中、之に關する研究を發表した人に、五人ある。

(一)前田慧雲氏は、哲學雜誌第百八十號に於て、「大乘起信論著者に就ての疑」なる論文に於て、古人が教義上よりせると、立脚地を異にし、左の四個の史實より馬鳴の著なる事を疑はれた。

(イ)羅什譯『馬鳴傳』及び吉迦夜譯『付法藏傳』の中に本論製作の事を傳へてない。
(ロ)『付法藏傳』に述る所の馬鳴傳亦の法門は、空無我即ち諸法實相義にして、如來藏緣起說でない。
(ハ)本論は、羅什の時に、龍樹の諸論と共に翻譯せられずして、後代に至り、眞諦によつて、天親の諸論と共に、始めて傳譯せられた。
(ニ)本論の心識說は、六識の上に阿梨耶識を說き、その說明に於て、精細ならぬものがある。これ、龍樹の六識說より無著世親の八識差別說に移る中間に立つものであらう。

本論に第七識がないといふにつきて、大に議すべきものがあると思ふが、論脈藹然として、頗る他を首肯せしむるものがある。氏のは勿論印度撰述を否定するのではない。唯之を龍樹以前の馬鳴の著と爲すを疑ふのである。この點につきては、今日何人も異存はあるまいと思ふ。然るに、氏は其後『大乘佛教史論』に於て、この說を撤回し、馬鳴以前に於て、緣起論者那先ありしより推論して、馬鳴に本論あるを當然と爲し、中印馬鳴系の眞如說に對して、世親が北印の賴耶說を調和せるものが、『十地論』の八識說であらうとまで論及せられた。氏の說は印度成立、世親以前とする二點に於て、前後一致するが、前說に龍樹の後とせるものを、後說には常規の如く前とせられたのである。餘りの平凡化といはねばならぬ。『俱舍論』中に見ゆる龍軍論師の說を以て、直に紀元前の那先の教義とするには、不容易の手數のかゝる事を閑却してはならぬ。

(二)境野哲氏は、『支那佛教史綱』に於て、地論の淨識緣起說を以て、大乘起信論の最初のものとし、この說が、『攝論』の和合識緣起を經て、遂に『唯識論』の眞識緣起に到達せるものとの見地より、『攝論』と同じく梨耶和合識說に立つ『起信論』を以て、攝論系の思想を精細せるものと斷じた。此の說も勿論印度撰述で、世親の思想を祖述せる三派中、『攝論』の和合識系に屬するものとするのである。立論頗る明晰といふべく、げにや『攝論』・『起信論』の二著が、同一思想系に屬するは、疑を容れぬ所である。然し、地論と本論との關係に於ける氏の意見は、前田氏の後說と正に相反する。之を決定せんが

爲めには、こゝに『楞伽經』を加へ來るを便利と思ふ。『楞伽經』と『起信論』とは、その中心思想を同じくし、共に八識建立說であると、予は思ふのである。

（三）望月信亨氏は『宗教界』第十五卷一號に於いて「大乘起信論の作者に關する疑義」なる論文に、一流の緻密なる研究を發表し、之に對して、反對意見を述べたる羽溪了諦氏の『哲學研究』第三十三號に於ける「奥義書と起信論」なる論文に對して、更に『宗教界』第五卷一號に於て、「大乘起信論支那撰述考」なる論文を發表し、一層緻密なる研究によりて、猛烈に羽溪氏を反駁した。前田・境野二氏のは、龍樹以前のものにあらずといへるまでにて、之を支那撰述とするのではないが、望月氏のは、隋唐時代にありし疑難を復活して、明確に支那撰述を斷定したのである。立論の根據は、（一）譯出年代に疑ある事、（二）智愷作の序文の僞なる事、（三）隋法經目錄の信賴すべき事、（四）『四論玄義』の說の重んずべき事であつて種々の材料を集め來つて、支那攝論學者が、如來藏思想と阿黎耶思想とを調和せんとの要求より、之を僞造せるものなることを、巧みに論究したものである。補助材料は、複雜緻密を極むるけれど、立論の根據となれるものは、『法經目錄』である。

（四）羽溪了諦氏の說は、奥義書と本論との對照によりて、本論の印度成立ならざるべからざるを述べ、その成立年代を、龍樹・世親の間に置いたものである。氏の論文につきては、失禮ながら、唯結論のみを出すに止むる。

（五）村上教授は、十日發行の哲學雜誌に於て、「大乘起信論に對する史的研究」なる論文によりて、望月氏の所說に贊し、本論の新舊兩譯を、幾分躊躇の後、終に支那攝論學者の僞作と斷じ、僞作者は隋文帝によりて京師に召された道尼の如き人であらうとまで徹底せられたが、更に十二月號に於て、印度に本論の註釋なきこと、支那の註釋は北方の人の作のみたることを指摘し、『高僧傳』、『四論玄義』、本文研究の各方面より、堂々の論步を進めて、

（イ）本論の整然たる說明法が、二千年前の印度にあり得べしと考へられぬ。龍樹・無著の思想を調和せる上より見るに、

龍樹以前のものではない。

(ロ)眞諦、智愷以下、賓叉難陀諸傳の中に、『起信論』の名目が見出されぬ。

(ハ)『攝論』と轍を異にし、南方に研究者のなかつたのは奇怪である。殊に眞諦と關係深き吉藏が、『攝論』に注意せるに拘はらず、本論に疎遠なりしは何故か。恐らくは本論は當初北方にのみあつて、南方になかつたのであらう。

(ニ)本論は、北方にのみ研究せられたが、而も『高僧傳』中、僅に本論研究者として、曇遷・靈潤の二人を見るのみ。

(ホ)『義天目錄』の本論註釋書中に、曇延・元曉の疏を擧げぬは不審である。殊に本國人元曉の宗要・別記・大記・料簡の四卷を擧げながら、四卷の疏を擧げぬは奇である。

(ヘ)對治邪執、專念念佛の上より見るに、支那南北朝の終りの所造なるを思はしむ。

斯の如き種々の難點を擧げて、遂に攝論學者僞造の前說を撤回し、地論南北二道調和の要求に出でたる第三地論學者の僞造ならんと推定し、且つ本論を以て『楞伽經』に依るといふ古說を皮相の見として排斥し、『華嚴經』の一心及び三無差別を根本思想とし、『楞伽』・『勝鬘』を參酌せるものであると斷ぜられた。老教授の意氣の壯なるに敬服する。前に揭げた個條は、教授の數へたのではない、予が任意に全篇中より集めたのである。

羽溪氏のは、行文の上に於て長短精粗の別はあるが、結論に至つては、前田氏の前說と同一である。村上教授のは、望月氏のと、支那僞造の結論に於て同一である。又境野氏の本論と『攝論』との關係に對する見解は、その成立の時處について は、兩立しがたき相違あるに拘はらず、その結論に於て、望月氏の說と一致するのである。斯くて、五氏の中、前田・境野・羽溪三氏のは、印度撰述論である。望月・村上二氏のは、支那撰述論である。予もこれに關して蕪文を草し、幸に悉く健在にして學界に雄飛しつゝある五氏の是正を乞ひ、並せて大方の批評を乞はんとするのである。こゝに結論を述ぶるが、予は印度撰述論者である。少くも印度人の撰述とするのである。印度人の撰述といふ事だに定まらば、他は自然解決せられ

て來ると思ふから、印度に遡りて奥義書との關係や、『楞伽』・『勝鬘』・『四十華嚴』の諸經、『佛性』・『寶性』・『攝』等の諸論との關係に立ち入らぬ。唯、飜譯以後に於ける歷史上の事實に基づきて、說を立てゝ見ようと思ふ。

第二　問題の要點

本論が『佛行讚』や『大莊嚴經論』の著者たる馬鳴の撰であるまいといふ事は、殆んど衆の一致する所である。村上敎授は本文批評の中に於て、龍樹以前の著でないといふ事に關して、大に論ぜられて居るが、この問題は過去のものとしてもよいと思ふ。予は遙か以前『馬鳴菩薩論』に於て、意中に於ては此の說であつたが、然し一步を進めて、著者は勿論、その成立年代をも彷彿する事が出來ぬから、しばらくこのまゝにして置くと述べたが爲に、論點を曖昧にするといふ非難を蒙つた事があつたが、今や諸研究の續出によりて、その時代を幾分彷彿するを得るに至つた事を喜ぶのである。

さて、最近五氏によりて明にせられた問題は、（一）印度撰述か支那撰述か、（二）その思想と『攝論』・『地論』との關係如何といふ二者に結歸するを得る。つまり、隋唐時代に於て、早く既に存せし疑惑問題及び地論師僞作問題の復活に外ならぬ。之につきて、先づ本論を疑惑部に入れた隋『法經目錄』及び地論師僞作問題を提出した唐惠均の『四論玄義』を精査するの必要がある。

第三　隋法經等の『衆經目錄』につきて

本論飜譯の年代には、大淸四年（五五〇）、承聖二年（五五三）、承聖三年の三說あり、出地には富春と始興との二說があ

る。これは眞諦の譯經目錄に洩れて居たが爲で、これが疑惑を起さしめたる原因である。眞諦錄中にないといふ理由から、初めて疑問を學界に提出したのは、開皇十四年（五九四）に上つた隋『法經目錄』である。傳譯後四十年、眞諦寂後僅に二十五年にして、早くも疑惑を招いたのである。『法經目錄』は、經論の排列に於て、部別に於て、『開元錄』の先驅を爲し、從來の目錄中に於て、最も研究的に出來て居るから、その內容に頗る貴んずべき所あるは、望月氏のいふ通りである。望月氏が、之を以て立論の有力なる根據とする事には、異議を唱へぬが、之を重んぜる結果、他の目錄に對する注意を疏にしたのは、當を得て居らぬと思ふ。本論は、唯、法經等によりて、疑惑に加へられたのみで、三年後に成れる費長房の『歷代三寶紀』が、先づこれを取り入れた後、八年後に成れる『靜泰目錄』以下、『內典錄』・『圖記』・『大周錄』・『開元錄』に於て、悉く疑はれて居らぬ。村上教授は、費長房の不穩當の影響が、後の目錄全體に及んで居るといはれて居るが、『靜泰錄』は勿論『內典錄』以下も、能く調べて見ると、費長房のまゝを受け入れたのではない。『法經錄』のみを最後の證據とすべきに非ざる事を、眞諦に關する部分のみに就て、少しく論じて見よう。

先づ眞諦譯として、誰も疑はぬ所の『無相思塵』・『決定藏』・『轉識』・『顯識』・『僻掩』・『部執異』・『十八空』の七論が、悉く洩れて居る事は、『法經錄』の缺點である。或は『顯識』・『轉識』の二論は、無相論中の一部を、後人が別出せるに外ならぬ、また『十八空論』は信用の價値がないといふ異說もあらう。それを除いても、『無相』・『決定藏』・『僻掩』・『部執』の四論を洩したのは、『法經錄』の不穩當といはねばならぬ。此の中、『無相』・『部執』の二論は、眞諦の譯場に列した法泰に從學せる靖嵩によつて、『佛性』・『中邊』・『唯識』・『攝』の諸論と共に、早く旣に北方に傳へられたから、之が眞諦譯を疑ふの要はない。法經等の本論に對する疑惑は、眞諦錄中にないといふ理由によるが、眞諦錄中にないのは、敢て本論に限らぬ。『起信』・『部執』・『十八空』の三論は、三年後の費長房の『歷代三寶紀』に至りて新に加へられ、『無相』・『僻掩』の二論は、八年後の『靜泰錄』に至りて新に加へられ、『決定藏』・『顯識』・『轉識』の三論は、猶下りて『大周錄』に至りて、新

に加へられた。『大周錄』には譯者の名を出さぬが、『開元錄』に至りて、眞諦譯と定めた。是等の諸論悉く眞諦錄中になかつたに相違ない。然るに獨り『起信論』は隋代に大に行はれて居たから、法經等の注意に上り、疑惑の問題を受くる事となつたが、他は左程行はれて居らぬ爲に、問題とならなかつたのである。是の如く諸目錄の間に參差あるは、眞諦の譯經目錄の不完全なるが爲であり、目錄の不完は、三藏の事歴が頗る複雜な爲であつたらうと思ふ。『三寶紀』の出來たのは、眞諦寂後僅に二十八年で、智敫の飜譯歴、僧宗の三藏行狀、曹毘の三藏別歴が、行はれて居たと思はるゝ時代であるから、缺點の多い目錄であるけれども、眞諦に關する部分だけは、左程に疑ふに及ばぬと思ふ。

然るに、望月氏は、『顯識』、『轉識』等の諸論に對して、何等の疑を挿まずして、唯本論に關してのみ、法經等に從ふは、公平な態度といへぬ。若し眞諦錄中にないといふ理由によりて、疑を挿むなら、全く記されて居ない前掲の七論は勿論抹殺せられねばならぬ筈であるから、氏の立論を助けた『決定藏』・『顯識』・『轉識』の三論は、當然葬り去らるゝのである。

予は敢て『法經目錄』を非難するのではない。その價値を認むるが、之をのみ最高の權威とすべきまでに偏すべからずといふのである。序にいふが、望月氏は、眞諦の梁代譯を疑つたが、玄非渡天の目的が、『攝』・『十七地』の二論研究にあつた所から考ふるに、敢て『十七地論』の譯出を否定するに及ばぬと思ふ。

第四　唐惠均の『四論玄義』につきて

次に檢査すべきは、『四論玄義』中の僞作問題である。惠均は僧正であつたから、之を略して均正ともいふとの事であるが、その時代も傳記も、全く不明である。然し、永超の『東域錄』に、均正撰として『三論廣章』十二卷、『四論玄義記』十二卷を揭げ、『三論宗章疏目錄』に、惠均選として『大乘四論玄義』十二卷を揭げて居るから、蓋し三論宗の泰斗吉藏の弟

子、或は遠からぬ人であらう。この書が初めて引用せられたのは、我が珍海已講の『三論玄疏文義要』第二の中に於てゞあつて、二文を引用して居る。

『四論玄義』第五云、二胡道人、令㆓人信㆒耳、始假㆓菩天親菩薩名㆒、安㆓置已作論中㆒、或言是國舊人作、借㆓馬鳴菩薩名㆒。均師『四論玄義』第十云、北(　)諸論師云、(起信論)非㆓馬鳴造論㆒、昔日地論(　)造㆑論、借㆓菩薩名㆒目㆑之、故尋㆓覓翻經論目錄中㆒、無㆑有也。未㆑知㆓定是非㆒(文)。(今考㆓歷代目錄㆒、有㆑之)

この引文は、『大日本佛教全書』のまゝである。中に(　)符を附せる所に、脱字がある。

その次に東寺の賢寶は、『寶冊鈔』卷八の中に之を引用して居るが、之は『文義要』のよりもまだ長い。

一起信眞僞事

『四論玄義』第十(均正撰)云、第二論師、名㆓馬鳴菩薩㆒、傳云、此菩薩與㆓外道㆒論議、既降伏竟、七匹馬不㆑食而鳴呼、時人呼爲㆓馬鳴菩薩㆒也、相傳云、佛滅度後三百五十年中、出世造論、依㆓摩耶經㆒云、六百年中、出世造論、論有㆓一千偈㆒不㆑來㆓此土㆒也、唯見㆓起信論一卷㆒、或人云、馬鳴菩薩所造、北地諸地論師云、非㆓馬鳴造論㆒、昔日地論師、造㆑論借㆓菩薩名㆒、目㆑之、故尋㆓覓翻經論目錄中㆒无㆑有也、未㆑知㆓定是不㆒也(文)

村上教授の引用せられた珍海の『起信論決疑鈔』は、そのまゝ寶冊鈔に引かれて居るが、中に文字の寫し誤りがある。『寶冊鈔』は、次に『文義要』第七(五の誤)を引用して居るが、『四論玄義』と『文義要』とを比較するに、重要の點に於て、一字の相違がある。即ち『四論玄義』を引いた所には、北地諸地論師とあり、『文義要』を引いた所には、北地諸論師としてゐる。一字ではあるけれども、地の字の有無によつて、考へ方が違つて來ると思ふ。

賢寶の引ける長々しい文は、全部『玄義』第十の文とあるが、頗る和臭のある文句ではあるまいか。また、珍海は、『玄義』の第五と第十との二個所を引用して居るが、續藏第十四套に收められて居る『玄義』(缺卷一、三、四)の第五卷にも、第

十巻にも、是の如き文句は見當らぬ。果して斯る文句が、惠均の『玄義』中にあつたらうか、疑はしくなる。或は本邦學者が他に見られぬ珍書を種として、僞作說の文を提出したのが、本になつて、後に一層之を敷衍して、長いものにしたと考へられぬでもない。然し斯る想像說に何の根據がある譯でないから、今は唯現存『四論玄義』中には、斯る文句は二個所共にないといふ事と、頗る和臭を帶びた文句であるといふに止むる。

さて、惠均の北地諸論師（或は北地諸地論師）及び昔日地論師といふのを、如何に解釋すべきであらうか。望月氏は北地諸論師を地論北道派とし、昔日地論師を地論南道派とし、北道派は黎耶淨識說を取り、南道派及び舊攝論師は、第九識說を取つたから、黎耶和合說に立脚する本論は、南道派の僞造ならんと推定した。羽溪氏もこの點に於て、同意見であるが、予はこれに關して、二重の疑を有する。第一は、之を解釋して、地論の北道・南道とする事の疑。第二は、北道を黎耶淨識說とし、南道を黎耶和合識說とする事の疑である。

第一に、地論北道派は、菩提流支の弟子に道寵あり、道寵の弟子に、唐代の牢宜・僧休・法繼・誕禮・儒果・志念あり、志念の弟子に、隋代の神素ありしを知るも、その後の法系を見ない。之に反して、南道派は、勒那摩提の弟子に、惠光あり、惠光の弟子に十大弟子あり、其の後に隋代の惠遠・靈裕・靈幹・曇遷・靖嵩の如きあり、其の後には、一方に惠遠・靈裕・靈幹の後の地論派、頗る唐朝に榮えて、多士濟々たると同時に、他方に、周武の北齊廢佛を南方に避けて、唐代に至り、『攝論』を北方に傳へた曇遷・靖嵩・法侃の後の攝論派、また頗る唐代に行はれ、地論・攝論の二派、實に一代を風靡する狀況を呈した。攝論派は、眞諦面授の弟子道尼が、勅によりて入京するに至り、一層の勢力を張つた。斯の如くにして惠均の時代に於て、北道派の存在を認むる事は出來ぬ。蓋しその所說の同じきより攝論派と融合せるものであらう。果して然らば、北地諸論師といふは、北道派の意ではなくて、却つて南道派となる譯である。何となれば、當時の地論家には、南道派しかなかつたからである。村上教授は、第三の地論家の存在を推想せられたが、これは本論僞造の上よりの假定である。

第二に、南北二道の所立は、恰も望月氏の説と正反對に、北道派は黎耶和合説にして、南道派は黎耶眞識説であるまいかと思ふ。然らずんば、『玄義釋籤』に、「相州北道は黎耶を計して依持とし、相州南道は眞如を計して依持とす」といひ、また「攝大乘興りて、亦黎耶を計して北道を助く」といへる意味が不明となるし、また南道派の泰斗惠遠の黎耶眞識説の事實を裏切る事となるからである。この點に就ては、村上教授の説が、委細を盡して居るから、予は唯之に贊成するのみの事として、この上の叙述を省く。予が前に北道派の法系が、其の後を見ぬやうになつたのは、その所立が同じい爲めに、攝論派に融合したものだらうと推定したのは、之が爲である。また北地諸論師を以て、北道派でないといつたのもこゝにある。

然らば、惠均の昔日地論師所造の意味を如何に解釋すべきかといふに、支那撰述説を取らぬ予に取りては、必ずしも之を會通するの必要はないが、強ひて之を解釋すれば、恰も望月・羽溪兩氏と正反對の意見を取りて、北地諸論師即ち地論南道派が、本論を以て昔日地論師即ち北道派の僞造といつたものといひたい。それよりも、北地諸論師を以て唯識派とし、唐初の唯識家が、自家の立義に合はぬ『起信論』を以て、昔日の地論師が僞造したものといひ出したと見た方が、一層事實に近いかと思ふ。唯識派が教權を握れる初唐に於いて、自家に相違せる立義に對して、鋭き批評を加へた事は、敢て本論に對してのみに非りし事と思ふ。これは單に『四論玄義』の文句に對しての解釋である。而も『文義要』や『資冊鈔』に引證せられた文句を信用しての上の事であつて、敢て僞造説に左袒するのではない。よりて以て、本論と『攝論』との間に、教義上密接の關係ある事を知れば事足る。その教義上の關係に付いては、既に境野望月兩氏の説がある上に、村上教授の十月號によつて明細に論究せられてあるから、その上に蛇足を添へる必要がない。境野氏は、『攝論』なくては、本論の成立すべからざるをいひ、望月氏村上教授は、攝論家の僞造説を唱へるまでに、兩論の間に不離の關係を見た。兩論の關係問題は、三氏の意見に同意せざるを得ぬ。予のいはんとする所は僞造説に對してゞある。

第五　眞諦三藏の行跡

『起信論』の眞僞問題を決するにつきて、是非一通りの調査をせねばならぬものは、之が飜譯者眞諦三藏の事蹟と、僞作者の疑ある攝論地論學者の一般である。

眞諦は『續高僧傳』によれば西印優禪尼國の人。梁武帝が扶南國使に託して、名德三藏及び大乘經論を求めたるに當り、扶南國の選に當つて之に應じ、大淸二年（五四八）を以て入朝した（『內典錄』第五寶貴ノ下參照）。偶々侯景の反あり、且つ翌年に武帝が崩じたので、その後の三藏は、いふに忍びぬ流離の一生を送つた。先づ富春（浙江省杭州府富陽縣）の陸元哲を保護者として『十七地論』を譯して、僅に五卷を出せるのみ。侯景に迎へられて金陵に還り、元帝の時に『金光明經』を譯したが、國歩艱難爲すべからざるを見て、歸南の意あり、返りて豫章（江西省南昌府）に至り、始興（廣東省韶州府曲江縣）を經、轉じて南康（江西省贛州府）に至り、陳代に至りて、更に豫章に還り、臨川（江西省撫州府）、晉安（福建省福州府）に止り、至る所に譯業を捨てなかつたが、東來の志の酬いられざるを慨き、遂に歸南の意を決して、南海（廣東府）に至つた。揚都の沙門、僧宗・法准・僧忍等追ひ至りて、法泰・智愷等と共に、切に請ふ所ありしが爲、始めて『攝論』を譯し、また刺史歐陽公の檀越によりて『唯識』・『俱舍』等の諸論を譯し、智愷等の爲に、攝俱二論を講じた。眞諦は實に斯る流離の間に且つ飜し且つ講じたのである。

以上煩はしいけれど、眞諦錄に不備の起れるのに、理由のあることを知らんが爲である。夥多の傳譯中、『續高僧傳』に、偏宗二攝論一といひ、また弘二攝俱二論一、誓レ無二斷絕一といつてある通り、三藏の意は殊に『攝論』にあつた。而もそれすら僧宗等が廣東に追ひ至りて要請する所がなかつたならば、飜譯せられずに終つたのである。

智愷の弟子智敫が、三藏の『續譯歴』を撰して、卷部・時節・人世を詳にしたとあり、僧宗が三藏の『行狀』を著はし、廣く世に行はるとあり、また曹毘の『別歴』といふものもあつた。法經・費長房・靜泰・道宣、いづれも、是等の書に依つたものであるが、いづれの目錄の間にも、多少相違のある所から見れば、三藏の業蹟頗る不明のもの多かつたと見える。法經等は、三藏の傳譯として、約二十八部九十六卷を數へ、靜泰は約三十一部百三卷を數へ、曹毘によつた費長房は六十四部二百七十八卷を數へて居る。道宣が梁末至陳宣即位、所出經論記傳、六十四部二百七十八卷といへるは、費長房を承けたと思ふが、長房とはいはず、見曹毘別歴及唐內典錄といつて居る。『內典錄』は長房のまゝを承け、又靜泰を承けて『解捲論』・『思塵論』を加へ、誤りて更に『佛阿毘曇』・『起信』の二論を加へ、下りて『大周錄』に至りては、之に『決定藏』・『顯識』・『轉識』の三論を加へ、猶達摩鬱多羅錄によりて大淸三年譯の『攝大乘論』を加へて居る。達摩鬱多羅錄が法上錄の事であるならば、新問題を提供する事となる。

是等の諸書を對照して見るに、三藏の事蹟は、複雜を極めて、隋代に於てすら、一歩を進むれば、親炙の弟子に於てすら、之れを傳ふる事が出來なかつたと見える。道宣の如き學者が、法泰の下には、宗・愷等と廣州に至り、垂二十年の譯業に與るといひ、眞諦の下には僧宗・法准・僧忍等の南下を天嘉四年といひ、智愷の下には光大中といつて居る。僧宗の南下親承が天嘉四年ならば七年間となり、光大中ならば、三年或二年となり、共に前の垂二十年に相違するのみならず、又互に相違する如きは、その例證である。眞諦は、非常の學者で、澤山の梵筴を携へ、至る所に譯業を捨てなかつた外に、講論以て門徒の敎養に力めた。是等濟々たる弟子が、遠く廣州まで追ひ至つて、種々の苦心を累ねて、その歸印を引き留めたのはこの理由による。費長房が、三藏の譯目中に、仁王疏六卷、金光明疏十三卷、金剛經疏合十一卷、解節經疏四卷、無上依經疏四卷の如き、起信論疏二卷、中論疏二卷、倶舍論疏十六卷、十八部論疏十卷、如實論疏三卷、四諦論疏三卷、破我論疏一卷、隨相論中十六諦疏一卷の如きを擧げて居るのは、如何に講論に力めたかを示す。而も法泰に對して講ぜる『明了論

疏』五卷、智愷の爲に講ぜる『攝論文疏』廿五卷、『倶舍論文疏』合數八十三卷などを掲げて居らぬ所から見れば、講錄のいづこまでを三藏に歸すべきかは、各人の見込によつたものである。長房の數へた經論の疏の中、どの部分までを信じ得べきかは、何人も之れを決定し難いと思ふが、三藏の弟子に對する講論の盛なりし事だけは、容易に看取し得らるゝ。

中に於て、『起信論』の飜譯の年代につきては、隋代の三錄已に悉く相違する。卽ち法經は勘二眞諦錄一無二此論一といつて之を除き、長房は、梁大淸四年、富春の陸元哲の宅に於て出せりといひ、靜泰は陳の世に出せりといつてある。更に智愷序と傳ふるものには、梁承聖二年といひ、義記には同三年といふ。然し飜譯年代が如何にあらうと、隋代に於て、早く旣に北方に大なる研究者を得て居たのである。

三藏には、また『佛性義』三卷、『禪定義』一卷の如き著があり、また『婆藪槃豆傳』一卷の如き者もあるから、譯とするも著とするも、『起信論』の如きものがあり得る事と思ふ。いづれにせよ、此の論に、三藏の佛敎觀が投灑せられて居るに相違ない。

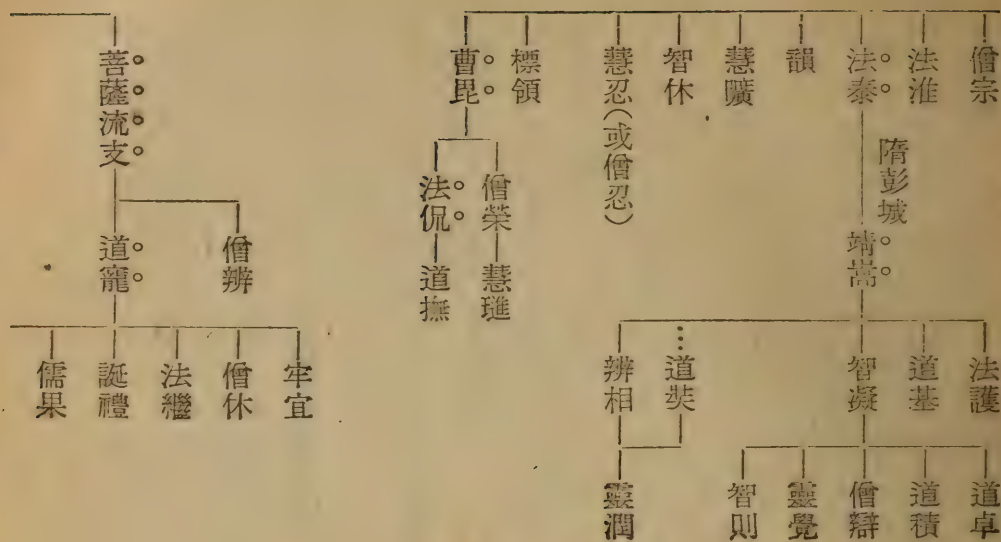
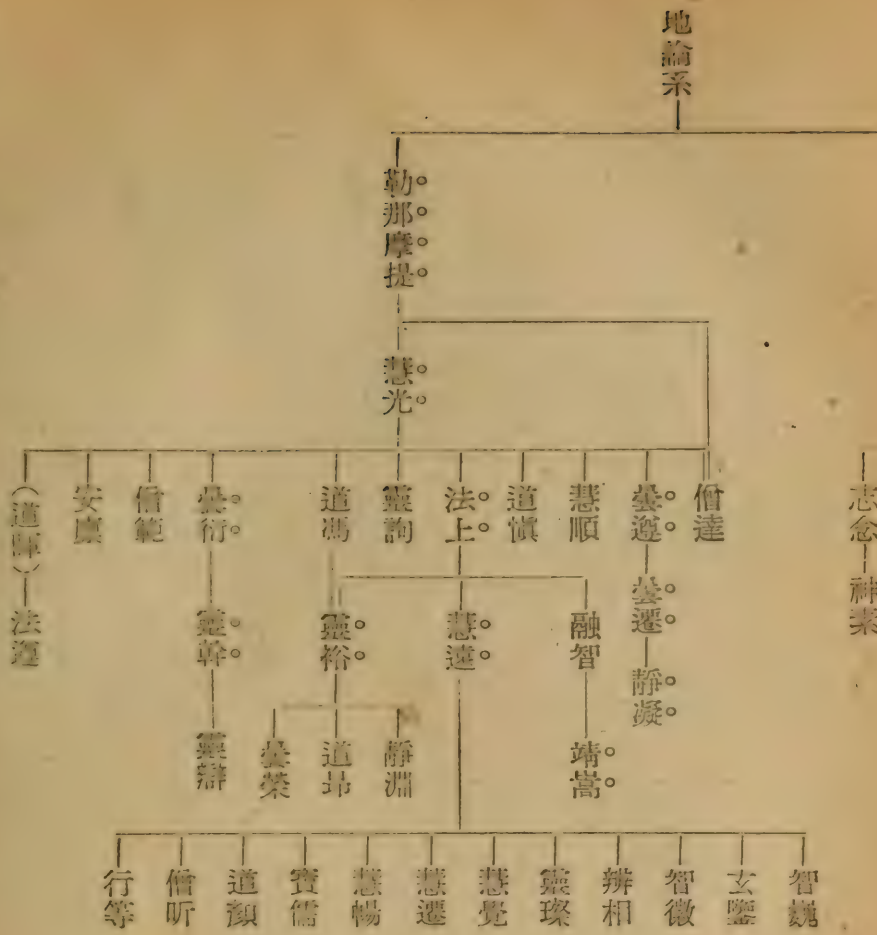
第六　攝論地論研究者

『起信論』僞造者を攝論學者より又は地論學者より模索し來らんには、先づ是等學者の全部に亘りて、一通りの調査をせねばならぬ。攝論地論學者の一般は次表に盡きる。

攝論系

- 眞諦 — 廣州 — 智愷（或慧愷）— 智敫 — 璣・山・徽
  - 九江 道尼
    - 智光
    - 道岳
      - 神照
      - 道傑
      - 靈範
  - ……明勇
  - ……隋西京 曇遷
    - 慧休
    - 道哲
    - 道英
    - 靜凝
    - 玄琬
    - 淨辯
    - 淨業
    - 明馭
    - 靜琳
      - 還原
      - ……道遜
        - ……普明
    - ……慧遠
    - ……曇延
      - 慧誕
      - 慧海
    - ……法常
      - 智儼
      - 慈藏

僧宗
法淮
法泰
隋彭城
靖嵩
法護
道基
智凝
道卓
道積
僧辯
靈覺
智則
道奘
辨相
靈潤
韻
慧曠
智休
慧忍（或僧忍）
標領
曹毘
僧榮
慧璡
法侃
道撫

菩薩流支
僧辨
道寵
牢宜
僧休
法繼
誕禮
儒果

眞諦弟子中に於て、『攝論』學者として屈指すべきは、智愷・法泰・曹毗・道尼の四人である。智愷は三藏の講論を筆錄して、文疏廿五卷を整理したが、惜い哉、三藏の入寂に先つ一年にして、廣州に夭折した。三藏非常に之を悲しみ、道尼・智

敦・法准等十二人を率ひて、共に香火を傳へ、攝倶二論を弘めて斷絶するなからんを、一同と共に誓つた。法泰・曹毘の二人は、大建三年（五七一）を以て、建康に遷り、道尼は九江に歸つて、共に『攝論』を弘めんとしたが、梁代の涅槃成實、陳代の大品三論に習へる教界は、到底攝倶二論の凝玄なる組織を容るゝ事が出來ぬ爲、間もなく廢絶の狀態となつた。三藏の生命とせる攝論さへも、南方にては、三藏の直弟の外に更に研究者を得なかつた。『起信論』が南方に行はれなかつたのは、寧ろ當然とせねばならぬ。之が廣く教界に紹介せられたのは、周武廢佛の難を江南に避けた地論家の曇遷・靖嵩・法侃によりて、北方に將來せられての後である。道尼が勅に應じて入京した事は、この研究に勢力を與へ、南方の攝論研究が地を拂つたに拘はらず、北方にては教界の覇權を握るまでとなつたのである。さて曇遷は慧光十大弟子の一人たる曇遵に從つて、『華嚴』・『地論』を學び、また佛陀禪師以來の禪に習ひ、旣に法將の一人であつたが、周武が五七八を以て、北齊の佛法を破壞せる時江南に來り、朝命を避けて桂州（廣西省桂林府）に至り、刺史蔣君の宅に於て攝論（釋）を得、隋代となるに及び、北歸して始めて之を彭城の地に弘めた。これ攝論北傳の最初である。京師に禪定寺が創建せらるゝや、開皇七年勅に應じて入京した。これが本論の長安に傳はる最初である。『攝論』（釋）を桂州刺史の宅に得た事は、此の論が南方の思想に適應せぬ爲に、早くも法脈を絶ち、意外な所に意外な人によりて、研究せられて居た事を思はしむる。曇遷の著述中に、『楞伽經』・『攝』・『起信』・『唯識』諸論の疏があつた外に、『九識章』なるものもあつた。蓋し眞諦の隔世の弟子である。靖嵩は彭城の人、慧光の法孫融智に從ひ、『涅槃』・『地論』等を學んだが、周武廢佛の時、南遊して、『佛性』・『中邊』・『無相』・『唯識』・『部執』等の諸論を學び、開皇十年、歸北の後、九識・三藏・三聚戒・二生死等の玄義の外に、『攝論疏』六卷を著はした。法侃は慧光十大弟子の一人たる道憑の法孫、南山至相寺の靜淵に、『地論』・『持地論』を學び、また周武廢佛の時、南移し、陳平げる後（五八八）江都安樂寺に於て、信士曹毘より『攝論』を學び、歸北の後、京師日嚴寺に住した。歸北は開皇十年以前と思はる。是の如く曇遷の入京に次いで、法侃の歸京あり、開皇八年（五八八）頃より『攝論』の研究が

盛んに起つた時に、開皇十年、文帝の召に應じて、九江の道尼が入京し、仁壽中に僧粲が勅により入京したので、是等法匠の下から、多士濟々の攝論家が輩出した。以上の表の外僧傳を捜り求むる時は、十八人以上を京師に、四人以上を蜀の地方に見るが、法系は明でない。

さて又、地論學者の法系を見るに、その翻譯者たる勒那には、『十地論』の外に、これといふものを見ない。菩提流支には『地論』の外に、『楞伽』・『深密』二經がある。慧光の主とする所は、『華嚴』・『地論』・『持地』等であつた。道寵は『地論』のみである。法上は『楞伽』・『涅槃』・『地論』・『持地』を主とし、曇遵は『地論』・『華嚴』・『勝鬘』に通じ、曇衍も同じく『地論』・『華嚴』・『勝鬘』に通じ、これより下れば、曇遷・慧遠・靈裕・靈幹の四人となる。その中、靈裕には夥しき著述があるが、『地論』・『華嚴』・『持地』・『涅槃』・『勝鬘』等の疏であつた。靈幹は『地論』・『華嚴』を能くしたのみである。慧遠には『地論』・『持地』・『華嚴』・『涅槃』・『勝鬘』等の疏があつた。是等の外に、『地論』・『涅槃』の學者として曇延がある。

第七　起信論撰述を何人に擬し得べきか

以上の夥しき『攝論』・『地論』の學者中より、先づ『起信論』に關係ある學者を求むるに、僅に十二人に過ぎぬ。凡そ僞造には何等かの目的がなければならぬ。其の目的を果さんが爲には、自分で講論するとか、何等かの方法によりて弟子に傳ふるとかするが當然であるから、僞造者の法系中にはかならず『起信論』研究者が現はれねばならぬ等と思ふ。僞造問題に取りて、法系の穿鑿が必要である所から、前の如き法系を出したのである。

さて、是等の法系中に於て、『起信論』に關係ある十二人は、次表の如きものである。

陳眞諦……智愷
　　　　曇遷……
　　　　　唐京師 靜琳—(道遂)—蒲州 普明
　　　　　京師 道英
　　　　慧遠—(辨相)—唐京師 靈潤
　　　　曇延—(法常)—唐 智儼
　　　　(慧瓚)—唐京師 道亮
　　　　　　　　汾州 志超

先づ『攝論』學者中に僞造者を物色して見る。疑問となるものは、曇遷・靖嵩・法侃・道尼の四人しかない。此の中、道尼の出京は開皇十年（五九〇）で、この時には『起信論疏』二卷を造れる曇延が、既に二年前の開皇八年を以て入寂して居るから、僞造者たり得べき筈がない。次に法侃と『起信論』との關係は全く見られぬ、またその法系も榮えぬ。而もその歸北は開皇十年頃である。何れの點より見るも、僞造者の疑を容るべきでない。次に靖嵩の歸北は開皇十年であるし、その多數の弟子中、一人も『起信論』に關係あるものを見ぬ。殘るは曇遷一人となる。傳にはその南移以前に於て、既に『楞伽』・『起信』を極めたとあり、（これには疑あり）、自ら三卷の疏（佚）を造り、その弟子たる唐の靜琳・道英は之を講論し、靜琳の法孫普明も之を研究した。曇遷は、曇延より二十六歳の年少、慧遠より十六歳の後輩であつて、『起信論』を疑惑裡に編入した法經と同年輩位のものであつた。然し、恒懷にして教學に熱心なる慧遠・曇延は、後輩なれども、一日の長あるの故を以て、曇遷より『攝論』を承けた。『起信論』もこの時に承けたものであらうと思ふ。斯くて、曇遷は『攝』・『唯識』・『起信』諸論を傳へ、靖嵩は、『攝』・『佛性』・『中邊』・『無相』・『唯識』・『部執』諸論を傳へたのである。この二人を以て眞諦譯諸論を北方に傳へた最初の大功績者と爲すに於て、何人も異議を挿まぬと思ふが、是等諸論中に於て、獨り『起信論』の

みを僞造したとは考へられぬ。『起信論』を僞造したものとするならば、その手腕のある曇遷に、『轉識』・『決定藏』等諸論の僞作を擬してもよいではないか。曇遷より二十六歳の先輩たる曇延、十六歳の先輩たる慧遠の二大學匠が、曇遷の撰述に眩惑せられて、これを立論の根據とし、その組織の中樞と爲すとは、常識あるものゝ考へられぬ所である。況んや之を疑へる法經は、二大學匠の後輩たるのみならず、隋文帝の戒師であり、目錄を編纂したといふ外には、學界に於て聞ゆる所のない人である。單に眞諦錄中にないといふ理由のみで之を疑へるは、淺薄である。然らば、之を疑へる法經に從ふべきか、之を信ぜる二大學匠以下に從ふべきかの問題となるが、その輕重は自ら明白であらう。況んや慧遠同時の後輩たる智顗の『小止觀』中にも之を引證し、吉藏の『勝鬘寶窟』中にも、之を引證せるをやである。慧思の『止觀法門』中にも引證せられて居るが、慧思の時代は本論を北方に傳へた地論學者が、まだ南下せざりし時なるを以て、これまで遡るは危險である。これにつきては、境野氏の意見に同意するが、智顗・吉藏のを擧ひ、また之に制限を附する必要はないと思ふ。

斯くて、北地攝論學者の中に之を求むるを得ずんば、限を轉じて、これを建康・廣州に求めねばならぬ事となる。建康に於ける眞諦の弟子多い中、指を屈すべきは、法泰・曹毘の二人である。法泰は、その弟子靖嵩の上に、『起信論』に對して何等の關係のない所から見れば、之を撰者に擬する事は出來ぬ。もし、撰者であるならば、第一にこれを靖嵩に傳へねばならぬ。曹毘も然り。その弟子法侃の上に、『起信論』との交渉が見出されぬ。靖嵩や法侃に傳へぬものを、如何にして曇遷に傳へる事が出來よう。

建康に得ざる結果は、廣州に入らねばならぬ。廣州にては、眞諦・智愷の二人あるのみである。智愷終世の事業は、攝倶二論の研究であつた。『起信論』に對しても、一卷の疏（缺）、二卷の註（缺）あり、また一心二門大意（存）といふものもあつたといふが、眞諦に先つて入寂した程の短命であり、その弟子智敫の上より見るに、起信作者とすべき材料がない。最後には眞諦となる。眞諦には二卷の疏（缺）もあつたと、費長房はいつてあるが、眞諦に遡つたなら、之を譯とするも、撰

とするも、印度人の思想である。支那學者撰述の問題はなくなると思ふ。

今度は眼を轉じて北方に移り、地論學者に物色して見よう。地論學者中に於て顧慮すべき學者は、先づ道寵・慧光の二人を首とし、法上・曇遵・曇衍の三人を中とし、慧遠・靈裕・靈幹の三人を後とする。外に前表にはないが、曇延がある。既に前にいへる如く、北道派の道寵は勿論、南道派の慧光・曇遵・曇衍の上にも、靈裕・靈幹の上にも、『起信論』との關係が全く見られぬ。是等の學者に僞造を擬するは不穩當である。最後に最も注意を要する人は、曇延と慧遠との二人である。曇延には二卷の疏（上卷存）あり、慧遠にも二卷の疏（存）がある。

慧遠は、支那の佛學者中、古今獨步ともいふべき博學である。其大著『大乘義章』中に於て、縱橫に『起信論』を引證し、八識義の條下に於て、或は大乘起信論といひ、或は起信といひ、或は馬鳴論といひ、或は單に馬鳴言又は論といひ、その引證幾何なるを知らず、佛性義の下に於ても、馬鳴論又は馬鳴說を引證して居る。その『起信論』に對する態度より見るに、到底僞作說を挿む餘地がない。況んやその博大なる組織は、『起信論』の骨格より脫化して來たといつてもよい程である。『法經錄』の成つたのは、慧遠の寂後二年である。『法經錄』後三年に成れる費長房の『歷代三寶紀』に至りては、之を眞諦譯中に收め、八年後に成れる『靜泰錄』も、また之を眞撰とし、其の後、靜琳・智儼・法藏の如き大學者も、平氣で之が研究を續け、疑惑問題は、いつの間にか忘れ去られた狀態である。多數の學者中、本論僞造者たり得べき資格を具へ居るものは、慧遠であるけれども、彼は黎耶眞識說に立つ南道派である。根本原理を異にする『起信論』を僞造する必要はない。又、自ら僞造して之に註するのみならず、同時の先輩曇延までが、之に註する譯はないと思ふ。

最後に殘るは曇延である。曇延は涅槃學者であるが、然し『華嚴』・『十地』・『地持』・『大論』・『佛性』・『寶性』等に達し、周の代に國統に任ぜられ、廢佛の際に極諫して容れられぬ爲に、斷然山に退き、隋代に至りて朝野の歸信を集めた人である。嘗て『涅槃大疏』を著はさんとするや、凡情に滯らんを恐れ、祈誠して眠る每に、白馬白服以て經旨を談授する馬鳴

大士を夢み、以て理に合する著述を得た。時に諸英達之を慧遠の所製に比して、遠乃文句愜當、世實ㇾ加、而標ニ擧宏綱一、通鏡長鶩、則延過ㇾ之久矣といつたとある。遠意に於て、慧遠の文句よりも長じたと見える。その『起信論疏』中には、『攝論』を引證して居り、且つその梨耶識觀に、和合識の意味もあるから、僞造者を以て之に擬するも、敢て過當でもあるまいが、同時の博學慧遠の眼を眩せしむるを得べきや否や。これは頗る困難の事といはねばならぬ。

以上の如く、攝論地論の學者を大觀し來りて、殘るものが二つある。一は曇遷が南移以前に『起信論』を極めたといふ事、二には曇延が馬鳴大士を感得して『涅槃大疏』を著はしたといふ事である。曇延は『涅槃疏』の中に、偈を說いて、歸命如來藏、不可思議法等といつたとあるが、馬鳴大士といひ、歸命如來藏といふ中には、『起信論』を豫想して居るらしい。この造疏は周代（五五九—五八〇）以前であつたから、曇遷の入京より少くも二十八年以前である。『起信論』を豫想すとせば、この造疏は、『起信論』の飜譯最上限（五五〇）と、周代の初（五五九）との間にあらねばならぬ。是に至りて、『起信論』は曇遷の入京より二十八年以前に於て、既に長安に傳はつた事となり、曇遷が南移以前に之を極めたといふ事も、意味を生じて來る。此の時には『攝論』の佛陀扇多譯（五三二）はあつたが、まだ一向に行はれぬ時であるから、攝論家に僞造の必要はない。若し僞造とせば、地論家中に求めねばならぬ事となる。周以前の地論家にては、南道派の法上、慧光、北道派の道寵の三人のみ、注意すべきであるが、その主義上南道派には僞造の必要はない。然らば、北道派の道寵に之を擬し得べきであらうか。これは困難であらう。

然し、曇延が周代に於て、馬鳴を感得して、『涅槃大疏』を造つたといふ『續高僧傳』の記事を以て、若し隋代に於て、『起信論疏』を造れる時の事とせば、甚だ都合がよい。第一に涅槃と馬鳴との間には直接の關係がない。馬鳴の論を釋する時に、論主の指授によつたものと見る時に於て、大なる意味がある。第二に、著書が現存して居るに拘らず、『續高僧傳』は、曇延にも慧遠にも、起信論研究の事を傳へて居らねが、もし之を以て『起信論疏』製造の時とせば、頗る能く事實に合

する事となる。第三に、曇延疏と慧遠疏とを比較するに、如何にもよく一は大綱を得、他は文句を得たといふ『續高僧傳』の記事を保證し、且つ曇延疏が慧遠疏に後れたものであらうと思はしむるものがある。斯くて、曇延の馬鳴感得を以て、『起信疏』製作の時とする時は、其の年代は開皇七八の二年の間に規定せられ、種々の點に於て、頗る好都合となるが、然し、これは單なる想像說である。若し『續高僧傳』當面の如く、之を周代『涅槃疏』製作の時とせば、何の理由によりて、馬鳴を感得したか、又『起信論』が此早き時代に於て、如何にして北方に傳はつたか、頗る說明に苦しむ事となるのである。若し又南方より傳はつたのではなくて、周代に於て早く北方に僞造せられたものであるといふならば、また別の問題となる。いづれにせよ、曇延が造疏の際に、馬鳴を感得し、如來藏に歸命したといふ事は、『起信論』問題に對して、有力なる一材料を供給するものと思ふ。

第八　『起信論』と『楞伽經』

最後に、『起信論』と根本思想を同じくする『楞伽經』に關して、三顧を爲すの要がある。梵本までも現存する此經をしも僞造とせば已む、苟くも之を印度成立とせば、その根本思想を同じくする『起信論』についてのみ、眞僞を論ずるの要はないと思ふ。此の經は、早く劉宋時代に於て飜譯せられたが、その眞摯なる研究を得たのは、周武の法難に遭つた慧可以後である。南方に行はれなかつた運命は、『起信論』と內容を同じくする此の經の上にも伴つて居る。村上敎授は、『起信論』を以て、『華嚴經』を中心とし、『楞伽』・『勝鬘』を參照せるものとせられたが、勿論その始は『華嚴』の一心を解釋せんとする所に發足したのであるけれども、『起信』と『楞伽』との內容的連絡は、蓋し何人にも否定し得べからざる程の親密なものであらうと思ふ。

さて『楞伽』の骨格を爲す教義は、世親の『佛性論』と同じく、五法・三自性・八識・二無我である。『深密經』は『瑜伽論』の一部と全同にして、『楞伽經』は『佛性論』とその骨格を同じくして居る。『佛性論』は『涅槃經』の佛性を解釋したもので、現象論の上に於ては、八識を分別するが、二無我の域に入りて、八識差別を超越する所に、佛性の開覺あるをいつたものである。『楞伽經』は八識の統一體たる如來藏心を標榜し、或は之を第九識と名け、二無我體驗の境に一心の流露あらしめんとする。『楞伽』が體の上に於て一如來藏心に外ならぬ所に、相の上に於て八識を分別したのは、當然八識說ありて後のもので、世親の同時若しくはその後のものと見ねばならぬ。予は『楞伽』の五法・三自性・八識・二無我の上に、『佛性論』に於ける世親の教義の反影を見んとするのである。斯くて『楞伽』は『攝論』の後に來るから、『楞伽』と說相を同じくする『起信論』も、また『攝論』の後に來る事となる。當時、印度の佛教は發展の極に達し、『華嚴』の一心を以て、同じく之を黎耶とするも、或は『地論』の如く之を以て終局とするあり。或は更にその根源を究めて、『楞伽』の如く第九識を立つるあり、共に『攝論』を祖述せる中に於て、種々の說があつたと思ふ。これ等しく無着世親の法門を傳へながら、菩提流支と勒那摩提と、その師承を異にした所以である。

さて、經に於ては『楞伽』・『勝鬘』、論に於ては、『地』・『攝』・『佛性』・『寶性』・『起信』など、いづれも同時代の空氣を呼吸し、その根本原理とする一大精神の上に立ちて、一切の差別相を超越せんとしたものであるが、その現象論に於ては、いづれも八識建立の立場にある。予は敢て『起信論』を以て、八識建立の上に立つものといふ。

これに關して、學者の間に、古來より『起信論』の唯識說は、八識建立なりや、或は第七識を說かざる變則のものなりやの問題がある。前田氏の數へられた理由の中にも、この事が重大な地位を占めて居る。これは『起信』と『攝論』との關係を見る上に於て重要な事である、また自ら『楞伽』との關係を語る事ともなると思ふ。問題の要點は、『起信論』に「生滅因緣相者、所謂衆生依心、意意識轉故」とある中の、心、意、意識を如何に解釋すべきかによつて定まる。之を『楞伽經』

に對照し來る時は、この中に八識建立の意味が十分具はる事となるのである。

四卷『楞伽』第四―自心現妄想、八種分別。謂識藏、意、意識及五識

同――善不善者、謂八識、何等爲レ八。謂、如來藏名識藏、心、意、意識、及五識身。

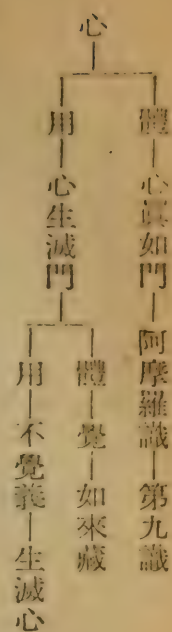
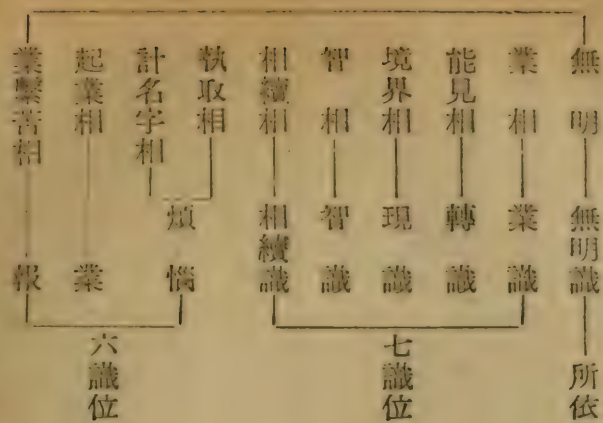
十卷『楞伽』第八―善不善法者、所謂八識。何等爲レ八。一者阿黎耶識、二者意、三者意識、四者眼識、五者耳識、六者鼻識、七者舌識、八者身識、

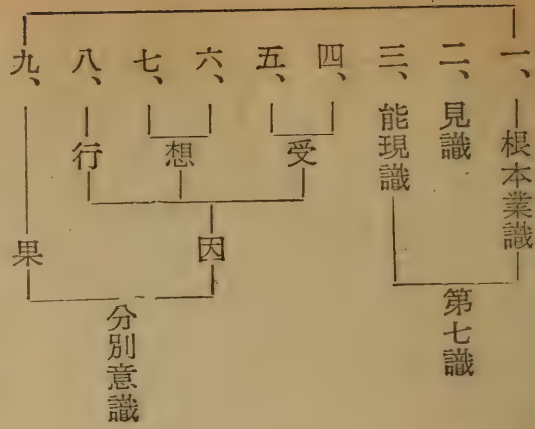
以上の如くにいふのみならず、『楞伽』三本共に、殆んど同文より成る偈頌に於て、次の如くいふて居る。

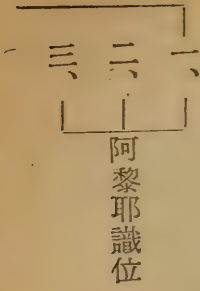
心爲二工伎兒一、意如二和伎者一、五識爲二伴侶一、妄想觀二衆伎一、

是等を對照し來る時は、心・意・意識を以て、順序の如く、第八・第七・第六の三識と爲すを以て、自然と爲し、『起信論』の心・意・意識の三者を說ける彼の簡單な一節は、此の經の八識を豫想すと見られ得る。論は更に意を解釋して、「以レ依二阿黎耶識一、說レ有二無明一、不覺而起、能見能現、能取二境界一、起レ念相續故、說爲レ意」といひ、次で之に業・轉・現・智・相續の五識の名を與へたのは、第七識を以て癡闇を體とし、分別を相とすと爲すものであつて、此の點に於てまた『楞伽』の說相に同じと見らるゝ。これは『楞伽』を通じて『起信』を見たのであるが、『攝論』を通して見る時は、また別の途に出でねばなるまい。

『起信論』の最古の註釋の現存するものは、慧遠・曇延・元曉・法藏の四種であるが、その黎耶觀に相違があるので、三細六麤の解釋に於て、各々相違する所がある。

慧遠は黎耶に對して、一應は和合識と爲すが、一步を進めて眞識と爲すが如き二重の解釋を取りて居る。卽ち眞如に對して和合識とし、更に第七生滅心に對して眞識とするのである。

これ第八識を分ちて、淨分を第八とし、その染分を悉く第七に下せるものである。第八を以て眞識と爲せる上は、三細六麁に於て自ら他に區別せらるゝ解釋を取らねばならぬ。

これ心・意・意識を以て、第八・第七・第六と爲し、心の轉ぜる五意を以つて、悉く第七識の意と爲すのである。

曇延も、一應は梨耶を以て、生滅の因たる種子を藏する和合識としたが、然し論の心・意・意識を以て、本識の三名と爲し、此阿黎耶識、與不淨品和合、成六七識及諸道種子といひ、本識の動けるものを六七二識とした。

元曉もまた黎耶を以つて和合識と爲し、心・意・意識につきては、心を以て黎耶の自相心とし、意・意識を以て、心に依れる衆生と爲す所から、心の轉ぜる五意を以て第七識とはせぬ。從つて曇延を受けながら、また解釋を異にして居る。

一、
二、　阿黎耶識位
三、

法藏の說は、殆んど元曉に同じい。蓋し共に智儼を承けたものか。中に於て一點重要の差異あるは、六麁中の智識を、元曉が第七識と爲せるに反して、蔓延に從つて之を分別事識と爲し、三細六麁中より、全く第七識を除けるにある。曰く、三細は無明住地によつて本靜心の動搖し和合せる黎耶識である。六麁は境界によつて牽起せられた事識であるから、第七識を立つるの餘地がないと。造疏の順序は、蓋し以上の如き次第を取つたものと思ふ。

法藏が『起信論』の解釋を大成して後、その『義記』は本論の指南として絕對の權威を有するに至つたが、可否はさしおき、『楞伽經』を通じて解釋する時は、慧遠の如き見解もあり得ると思ふ。『起信』に第七識なしといふは、元曉と法藏と異る所から見れば、華嚴家の中でも、法藏流以外の說があるといはねばならぬ。

以上、煩瑣的に述べたが、要は、『起信論』は八識說の上に立つて居る。而してその八識說は『楞伽經』と同一系に屬する。一歩を進むれば、『楞伽』を豫想する。若し『楞伽』を豫想すると見る時は、之を支那僞造とするに及ばぬ、況んや僞造の模擬十分ならぬをやといふのである。

（大正九年一月、哲學雜誌、第三百九十五號）

大乘起信論印度撰述卑見

弱輩の拙稿に對して、堂々の健筆を振はれた村上教授の熱心に對して、先づ敬意を表し、不十分ながら、御提出の三條の御質問に御答します。

（一）「常盤君は、『起信論』を以て、『中觀論』や『攝大乘論』等と比肩すべき價値なきものとせられますが」といはるゝのは、全く私の念頭にもなき事であります。註釋書は、本論の撰述年代にもより、支那印度間の交渉にもよる事であり、その有無如何を斷ずる事は出來ませぬ。『顯揚論』や『佛性論』の如きものに、註釋の有無を斷ずる事が出來ぬと同樣でありませう。

（二）何故に南方に『攝論』が行はれて、『起信論』が行はれなかつたかといふにつきては、前に「三藏の生命とせる『攝論』さへも、南方にては、三藏の直弟の外に更に研究者を得なんだ。『起信論』が南方に行はれなかつたのは、寧ろ當然といはねばならぬ」と述べた以外の理由はありませぬ。時に顯晦あり、『楞伽經』の如きは早く劉宋時代に譯せられて居るに拘はらず、南方には皆目研究者を得なんだ。智顗の「小止觀」は、南方が皆目本論を知らなんだのではないといふまでに出したので、大に行はれたといふ意を以てしたのではありませぬ。慧思の『止觀法門』の事は別問題でありますから、御答するを控へます。

（三）支那に於て撰述者を物色したと同樣の手數を印度にも及ぼせとの事でありますが、あれは隋唐時代に於ける『起信論』研究者は、『高僧傳』中、靈潤・曇遷の外に少くも五人あり、是等七人乃至十二人の學系の穿鑿は、支那說を吟味するにつきて缺くべからざる所であると思ふので、煩はしい手數を費したのであります。あの表にある通り、學系も事跡も、之を

尋ぬる事の出來る支那の陳隋時代と、阿育・戒日二王の外には、年代の明了なる王者がないといはるゝまでに、非歴史的な古代印度とを、同一標準に置く譯に參りませぬ。若しその作者を指定し得る程なら、初から問題は起りません。その撰述年代すらも見當がつかぬのであるから、彼此の意見を交換して、一歩でも眞相に近いものを拈出したいと念ずる外はありませぬ。印度に指定が出來ぬからとて、印度撰述を否定せねばならぬとも限らぬし、又、直に支那撰述と飛ぶ譯にも參らぬと思ひます。

さて、教授の氣慨と態度とに激發せられて、予は前に支那説につきて一應意見を述べましたから、五氏の說を批評した責任として、今度は印度說を主張する大體の筋道を述べて見よう。これは教授の高說を批評するのではなくて、自分の說を述べんとするのでありますし、また御目にかける時日の餘裕がありませぬから、直接に投稿した事につきて、教授の御諒察を乞ひます。序に一言申し添へますが、昨年十二月五日、私は親り教授に對して、此の問題につきて二三言の後、私も書きますと申し上げた事でありました。

こゝに、予は教授と共に申します。「大方諸君の批評を仰ぎ、自ら研究の一助たらしめんとす。請ふ諸君、其の教示に吝なる勿れ。」

二　『起信論』の大綱

『起信論』ほど支那佛教に力ある影響を與へた論部はない。隨つてその撰述の時所が、屢問題となつたが、從來の議論の根據は、『法經目錄』や『四論玄義』を離れなんだ。今後は之を離れての獨立の意見が望ましい。この點から見て、村上教授の本文批評、及び印度の緣起說からの立論は、新らしき態度である。この問題につきては、種々の說があり得るが、大略、

印度・支那・眞諦の三種に歸する。然し同じく印度說中に於ても、無著・世親の唯識系とは全く別系統に屬し、且つその撰述が甚だ古いといふ人もあり、又世親同時若くはその以後とする人もある。予の所謂新五家の外には、まだ發表せられたものがないから、其の長短は不明である。

『起信論』の大綱は、一心・二門・三大・四信・五行といはれて居るが、四信・五行は、敢て本論を待たねばならぬ程でないから、一心・二門の上にその特色がある。最初に大乘の法體として、思ひきつて現實立脚の衆生心を提示したのは目ざましい。而もそれは、理想に立脚する時は、如來藏心そのものであつて、此二者の間には不二而二の關係がある。本論の力は、或は「依二本覺一故、而有二不覺一」といひ、或は「依レ覺故迷、若離二覺性一則無二不覺一」といひ、或は「無明之相、不レ離二覺相一非レ可レ壞非レ不レ可レ壞」の上にあり、結局二者の關係問題にある。而も常途の如く如來藏心よりせずして、大膽にも衆生心から出發した所に、大乘精神の活躍がある。而して忽にその背面の如來藏心に移りて、これを二門に分ち、その間の交涉を說かんとする生滅門の起點として、先づ阿黎耶識を點出した。阿黎耶識とは忽然念起の不思議熏によりて、不變眞如の不思議變せるものである。この阿黎耶識を、動轉の上から九相に分ち、更に動轉せる結果の上から五意及意識とし、且また動轉の源因の上から六染六熏習を說いてある。本論組織の骨格はこゝにある。これは向下の方面であるが、これに向上の二熏習を加へて八熏習とし、更に之を四熏習に概括して居る。

斯くて本論教義の眼目は、三細六麤の九相、殊に三細說の上にありといふ事が出來る。この三細は本論の黎耶識觀からいふ時に、當然黎耶の位にあらねばならぬが、五意の上から見る時は、無明以下悉く第七識の位となる。蓋し兩方に理由がある。本論の教義上、黎耶は和合識であると同時に、また自性清淨心である。大乘の法體として、劈頭に衆生心を提示した所以の深旨は、この間にも掬取せらるゝ。予が本論を以て八識建立の上に立つといふのは、八識を說かんとする爲といふにあらず、八識說を豫想するといふ意味である。この事は『楞伽經』との對比からも、その他の材料からも、いふ事が出來る。

本論の撰述年代の研究に於て、八識說との前後が、當然有力な問題となつて來るのである。

三　阿摩羅識と『起信論』

眞諦三藏は九識を立て、第七を阿陀那識とし、第八の阿梨耶識に、解性・果法・染法の三種を分ち、第九の阿摩羅識を眞如を緣ずる智とし、而もその體を眞如としたとの事である。三藏譯の『攝論』・及『釋論』・『轉識』・『決定藏』・『三無性』・『十八空』、諸論の上から見れば、一々その根據が知れて、如何にもと合點せしむる。『起信論』の研究に際して、阿摩羅識の考察が、先づ必要である。

竺佛念譯の瓔珞經に、泥洹識・無爲識・無染汚識・住識といつて、之を地水火風識・有爲識・染汚識・動識に對立せしめ、「識性常住、亦不二變易一、無二生滅著斷一」といふは、蓋し唯識說の見ゆる經典の最初で、まだ八識說の明了でない時代の泥洹識は、自性清淨心阿摩羅識の前驅であらうと思ふ。北凉失譯『金剛三昧經』には、「九識流淨」といひ、「轉二諸識一入二庵摩羅一」といひ、長者窮子の譬を擧げて後、一念心動の爲に、速行遍計、五十年間に及ぶと說いてある。動念を以て流轉の出發點と爲せるに、注目を要する。菩提留支譯『入楞伽經』には、「八九種々識」とある。之に對比すれば、同譯「不增不滅經」の如來藏・眞如法界・自性清淨心も、第九識の意を以て見てよいと思ふ。唐地婆訶羅譯の『密嚴經』には、「心有二八種一或復有レ九」といひ、「如來清淨藏、世間阿賴耶、如二金與一レ指環一、展轉無二差別一」とある。外に、『勝鬘經』や『無上依經』に、自性清淨心・如來藏を說く事は、いふまでもない。

阿摩羅識を說く點に於て、有名なる眞諦譯の『決定藏論』は、『瑜伽論』攝決擇分意地の同本異譯である。これを玄奘譯に對照するに、眞諦の阿摩羅識は恰も玄奘の轉依に當る。彼は轉依の上よりいひ、これは轉依せられた結果からいつたので、

蓋し原本の相違であらう。眞諦譯『三無性論』は『顯揚論』無性品の異譯であるが、阿摩羅識を說ける部分は、玄奘譯に見えぬ。この中には、「境智無差別阿摩羅識」といひ、之を唯一淨識と名け、又は眞如々々と稱して居る。眞諦譯『轉識論』にも「境智俱泯、卽是實性」とあるのは、阿摩羅識の謂である。猶眞諦譯「十八空論」には、餘の境界なくして、唯阿黎耶識のみとなれるを方便唯識とし、この生死虛妄の識心をも遣蕩し、一切淨盡して、自性淸淨心阿摩羅識となるを、正觀唯識と名けて居る。眞諦は是等諸經論の系統に屬して居たのである。護法系の唯識派は境智俱泯の域をいはず、終局之を對立せしむるから、阿摩羅識と無爲眞如とを區別して、之を以て有爲の第八淨識とするが、眞諦系の唯識派は、一歩を進めて境智俱泯の境地を以て終局とし、これに阿摩羅識の名を與へたのである。眞如を以て不動の性とする限り、護法系の說が正當であらうが、眞如を以て動的の體と爲す以上は、眞諦系の說に達せねばならぬ。眞諦系の阿摩羅識とは、眞如自體の力用であるから、『起信論』の本覺にも當り、進んで大智惠光明義にも當る。斯くの如くに眞如を觀ずる時は、そこに體相用の三大說が成り立つと思ふ。『同學鈔』の中に、「西天無㆓無垢識卽眞如之義㆒、眞諦等唐土古師、混㆓亂事理㆒、以㆓有爲第八之名㆒、關㆓眞理㆒也」といつて居るが、理智の間に區別を附せる唯識系からは、しかく思はれたであらうが、眞如を境智に共通せしめた思想は、眞諦の創意でも誤解でもなく、早く既に無著法門中に醞釀して居たのである。之が證明として、最も適當なるは、無著造唐波羅頗蜜多羅譯の『大乘莊嚴論』である。「不㆘離㆓心眞如㆒、別有㆗心淸淨㆖」といふ偈を釋して、「說㆓心眞如㆒、名㆑之爲㆑心、卽說㆓此心㆒、爲㆓自性淸淨㆒、此心卽是阿摩羅識」とあり、且つ「說㆓諸衆生㆒、名爲㆓如來藏㆒」ともある。心眞如なる語句の上に於て、衆生と如來藏とを一如ならしめた上に於て、『起信論』と同調があるではないか。この論及釋の心識觀を概括すれば次の如くである。

如來藏＝法界

＝

心─┬(體)心　眞　如＝自性清淨、阿摩羅識──有體無相、無所得・空
　　└(相)阿黎耶識─內　外　諸　法　種　子　因──有相無體、可得・有

地論家慧遠の説が、恰も之に類して居るのは、思想の開展の偶然ならぬを知らしむる。敢て語句の上に執著するのではないが、無著の法門は、護法系のみの有すべきでなくして、起信系の根本思想をも含む事を知るに十分であると思ふ。

四　無著造『攝大乘論』と『起信論』

眞諦（三藏）の生命とした「攝論」、及び世親造「釋論」の上に、起信思想の有無を研究して見よう。

一、黎耶識を以て、一切種子識とせるは、護法系と同一であるけれども、之を「染汚清淨分の依他性」とし、その中に「無分別眞如」を見たは、『起信』の和合識と同じい。眞如を內容とする上より「解性」をいふ點が、また注目に價する。これは如來藏の覺用を意味し、『起信』の本覺に該當するだらう。論はこれに體類・因・性・眞實・藏の五義を與へて居る。この中には、如來藏緣起を導き來るに足る基礎を有する。而して「聞熏習與二解性一和合、以レ此爲レ依、一切聖道皆依レ此生」といふ中には『起信』の淨法二熏の意味が見られ、又一性皆成說の可能を示し、種子の上よりいへる護法系の五性各別說に異るものがある。又、染汚分を內容とする上より、之を無明無記性とし、內に微細の法執ある所知障あり、菩薩道を障ふるものと爲せるは、護法系の無覆無記性說に異る。

二、種子を假無體とし、本識上の一體義分とせるは、護法系の之を實物とし、本識中に執持するといへる物質的らしき考と異る。之を實物とせるは、俗有の意味に於てしたのであるけれど、無條件の假無說とは、趣が異ると思ふ。假無說は安慧の取る所であつたとの事である。又、七識を以て本識の轉ぜるものと爲せるは、護法系が各別の種子より變ずと爲せるに異

る。『楞伽經』の種子はこの假無說であらうと思ふ。

三、眞如の觀念を境と智とに適用して、或は「無差別智と眞如と分別なし」といひ、或は境智の分別すべからざる境地に、「三無性眞如體」の名を與へたは、飽くまで境智を對立せしめた護法系と異り、「起信」の眞如を思はしめる。

四、「爲レ存レ有レ道、不レ明ニ依他是無爲眞實ニ」といへるは、滅諦と道諦とを區別せんが爲に、依他を以て眞に眞實と爲さぬといふ意味で、その背後には、依他即眞實の思想あるを思はしむる。依他即眞實の思想は、即ち「起信」の眞如緣起である。

五、諸師の說として、一意識計ともいふべき說を揭げて居る。護法系の學者は、これを以て一體の意よりせるにあらず、同性義よりせるものであると會通するが、これは別體說の立場よりいふのである。この一意識計を以て、直に『起信論』といふ事も出來まいが、起信同樣の思想のあつた事を知るに足る。

六、「釋論」の終に加へられた偈の中に、阿彌陀佛の事がある。別時意趣說に立ちて、西方を批判し、兜率往生を主張せる「攝論家」の法系に、西方往生の信仰のあるは奇である。『華嚴經』や、『楞伽經』や、『起信論』の末後にある西方信仰と同工であつて、隋唐二譯にない所から見れば、同じ攝論系說中にも、信仰を異にせる派のあつた事を知らしむる。

「釋論」が陳隋唐の三譯間に於て、頗る差異あるは、同じく『攝論』を祖述せる中に、幾多の派のあつた事を證明するものである。その中に、眞諦系となつたものもあつたので、護法系のみが正しいといはれぬ。本論には、『中邊論』の偈・『大乘莊嚴論』・『分別觀論』を引證し、『釋論』には三回まで『決定藏論』を引證して居る。先づ最初の發願偈の中に「披ニ閱決定藏一以釋ニ攝大乘ニ」といひ、阿黎耶識の下に「決定藏に說くが如し」といつて、その說明を略して居る。これ程重要な『決定藏論』であるが、眞諦目錄には缺けて居た。『起信論』もまた同一の運命にあつた。

五　世親造『佛性論』と『起信論』

『佛性論』は、『涅槃經』の悉有佛性より出發して、佛性を以て眞如如來藏とし、如來藏緣起を主張したものである。黎耶識につきては、「依隱爲レ義、是生死本」といひ、「一切生死果報、依二阿黎耶識一爲レ本」といひ、一歩を進めて如來藏心の吾人に內容せらるゝ佛性を以て根本義とし、「由二佛性一故、起二厭惡生死、業求涅槃一、專用得レ成」といひ、或は「淨分爲レ緣、淨性爲レ因、故成二此觀一」といへるは、『起信論』の本覺內熏に同じい。而して一方には『攝論』の法界五義に等しき自性・因・至得・眞實・秘密を以て、如來藏五義とし、また「由二三種自性一(法身・如如・佛性)爲顯二心清淨界一、名二如來藏一」とし、他方には「一切衆生、爲二如來藏一、能藏二如來一不レ得二顯現一」といひ、「一切衆生是如來藏」といへるは、『起信論』の衆生及如來藏を思はしむる。これ「俗如卽眞如、眞如卽俗如」の意味であつて、兩者の關係につきて、「不可思量經」の偈を引きて、「諸惑成二覺分一、生死成二涅槃一」といへるは、『起信論』の「依二不覺一故說レ有二始覺一」の意味であらう。猶一歩を進めて「淨不淨品皆以レ如爲レ本故、若其定淨不レ卽二無明一、若其定不淨不レ卽二般若一、此兩處如性不異故、此眞如非レ淨非二不淨一」といへるは、『攝論』が依他性の黎耶についていへるものを、直に眞實性の眞如についていへるものである。とゝに、眞如緣起說が成り立つと思ふ。論中、熏習・習氣・種子の語が見えるけれど、種子熏習の義が顯了に說かれてない。而して客塵煩惱に染汚せられて、未だ一乘の信樂を起さゞるものに對する批判のあるのを見れば、造論の目的が、大乘起信にあつた事を知らしむる。

論の根據となれるものは、『勝鬘』・『無上依』・『不增不減』の三經で、外に『解節』・『華嚴』・『法華』・『涅槃』諸經を引證して居るが、根本義たる如來藏緣起說、骨格たる五法・三自性・八識・二無我、猶又、四種障や、三種意生身の如き、各方

面に於て同調を有する『楞伽經』を引證してない事は、『楞伽經』成立の時代を推定せしむる有力な手がゝりである。

六 『楞伽經』と『起信論』

『楞伽經』の根本思想も、『佛性論』と同じく、眞如如來藏緣起で、一層組織立てゝ說かれてある。如來藏と黎耶識の關係につきては、一方に「阿黎耶識、名二如來藏一、而與二無明七識一共俱」といふと同時に、他方には「如來藏識、不レ在二阿黎耶識中一、是故七種識有レ生有レ滅、如來藏識不レ生不レ滅」といふ。前者は如來藏心と無明との和合より黎耶識を建立したもの、後者は之を二分して、如來藏識及び七識としたものである。黎耶識觀が先づ『起信論』と一致する。而して、「如來之藏、是善不善因、故能與二六道一、作二生死因緣一」といひ、又は「依二如來藏一故、有二世間涅槃苦樂之因一」といへる中には、『起信論』の一心二門が含まれてある。又、不生不滅の如來藏が、如何にして生滅の黎耶識となつたかにつきて、之が原因を「不思議熏變」に歸して居るのは、『起信論』の眞如無明間の熏變に同じい。この黎耶識につきて、或は「心能集二諸業一」といひ、或は『熏習種子心』といふから、之を種子識とする意味も見えるが、「黎耶識亦爾、境界風吹動、種々諸識浪、騰躍而轉生」といふ所に、黎耶が轉じて諸識となるの意を見る。護法系の學者は、この句を解して、これ黎耶の種子より餘識の生ぜるをいつたので、第八が轉じて餘識となるにあらずといふが、これは一種の種子觀に囚はれるが爲で、經の種子は或は諸業の語に換へられてあるのを見れば、『攝論』の所謂熏習の功能勝異で、假無體のものであらうと思ふ。その意「阿黎耶識の熏習を滅する」が爲に「阿黎耶識の虛妄分別種々の熏の滅するが爲に、諸根亦滅する」域に入りて、「究竟清淨」となるとあるが、此の場合、阿黎耶識の滅といふ事も出來れど、適當にいはゞ「自相阿黎耶は滅せず」である。これ、『起信論』の「所謂滅者、唯心相滅、非二心體滅一」と同じい。自相阿黎耶と如來藏に外ならぬ。然し、如來藏には「無漏の熏習を具足するが故に、不

空と名けられ」、之に對して、「意轉識と共にする熏習なきが故に、空と名けらる」るは、『起信論』に於て眞如に如實空・如實不空を分つに同じい。又、或は八識といひ、或は八九識といひ、或は略して眞識（或如來藏識、或第一義心、或楞伽一心）・現識（或了別識、或藏識）・分別事識の三種とし、或は諸識の三相として眞相（智相）・業相・轉相を擧げて居る。是等の中に、『起信論』組織の特色たる業・轉・現の三相の名義共に明白に見らるゝ。又諸識の生滅に關して、相・相續（流注）の二種を分てるは、『起信論』の相應心・不相應心の二種に該當すると思ふ。更に熏習につきて、「四種熏習」といへるは、何々であるか不明であるけれども、無漏熏習・無明熏習・阿梨耶熏習・虚妄熏習・無始戲論虚妄熏習・邪見熏習・無明五陰熏習・境界熏習といつてあるのを見ると、『起信論』の四熏習が悉く含まれて居ると見ねばならぬ。最後に、現識・分別事識につきて、「無差別相」、造其像ㇾ因」といへるは、一如來藏心の轉變なるが爲で、『起信論』の一心緣起と立脚地を同じくする。是の如く對比し來る時は、『起信論』の特色と見るべき樞要のものを、殆んど經中に發見する事が出來るのである。

七　『起信論』の文章

支那撰述説は、現今の學者を可なりに動かして居るらしい。その根據は、『法經目錄』・『四論玄義』・『七住以前退分説』・『念佛往生』等、種々あるが、文章より來る直觀が、大なる理由を爲して居る。論の文章は如何にも好い。羅什譯の流暢華麗はないが、雄渾にして含蓄が多く、分りにくゝはあるが、文字の上に潤澤があつて、玄奘譯の如き骨々しいものではない。譯文でなからうかといふ疑が、第一著にこゝに起るのである。之に關しては眞諦三藏の文字上の力量と飜譯上の習性とを取調ぶる必要がある。

吾人は、飜譯三藏に對して、外國人であるから、困難な支那の言語文字に不熟練であつたらうといふ考を、知らず〳〵の

間に抱くを免れぬが、先づ之を取り去らねばならぬ。少くとも羅什や眞諦に對して、この觀を爲す事は誤りである。天下の思想界に獨歩すべき頭腦を以てし、加ふるに、爲法不爲身の熱情を以てして、東遊の途に上つたのである。羅什は不幸にして姑藏に十六年の間足を留められ、長安に來て譯業に從事したのは僅に十一年間であつた。之を聞く時は、誰しも佛教に取りて無上の損失であつた、若し此十六年をも長安に送つたならば、何程の成績を擧げたらうと思ふのであるが、然し此十年間は譯經家としての羅什に取つて必須の道程であつたのである。羅什は此の間に於て、困難な言語文字に十分習熟した。勿論彼が如き天才には、十年を要しなんだらうが、然し彼が言語文字に習熟して後ぞ、徒事に送らなんだ事は、長安に入る前に於て、既に僧肇が彼に師事した事によつても知らるゝ。言語文字に習熟したればこそ、彼が如き文質兼ね具はつた飜譯を成し得たのである。如何にその門下に四哲十哲があつても、本人が言語文字に對する智識を缺いて居たなら、この好成績を擧ぐる事は出來ぬ。羅什が梵本を手にして、ズン〳〵譯して行くのを直に筆受して、早や讀むに足る文章を爲したらうと思ふ。『法華經』を譯する際、竺法護譯の「天見人、人見天」といふのを見て、あまりに直譯に過ぎて妙味がないといつた時、能文の僧叡が、その聲に應じて、「人天交接、兩得相見」としたらば如何といつた。羅什はげにもと、直に採用したといふ逸話の傳はつて居るのは羅什に文字のあつた事を證するのである。早い時代の呉の康僧會についてすら、同じ事がいはれようと思ふ、僧會の撰なる經序が二つまで殘つて居る。予は初め之を不審に思つたが、よし代筆であつても、之を讀んで了解し出來ぬに相違ないと悟るに至つた。在天十七年の玄奘三藏は、南印の小乘論師を論破せんが爲に、その師戒賢より、師子光等たものと見ねばならぬ。然らずんば、彼に從事せる陳慧等三人が、『安般經』に注するまでの佛教的智識を彼より受取る事が三人と共に特にその選に當り、中に於ても、玄奘は他の三人の心を强からしめた。その後、中觀系統の學者であつた師子光と意見を異にし、甚しく之を論破した爲に、師子光をして那爛陀寺を去りて、大菩提寺に至るの止むなきに至らしめたとある。言語文字に熟達せずば、如何にして之を成し得る事が出來よう。支那より印度に往つた學者に出來るなら、印度より支

那に來た學者に出來ぬ筈はない。又現今に於ても、立派な漢文の聖書があり、ユリアンに「西域記」の飜譯があり、レツグに「論語」の飜譯があり、いづれも生來漢字に慣るゝ東洋人を瞠若たらしむるものがある。黒奴に行けば黒奴の聖書があり、アイヌに行けばアイヌの聖書があるなどから考へ來る時は、之をそのまゝ古に移して見る事が出來ようと思ふ。彼等三藏は千古の思想家であつた。此の思想家が、加ふるに熱情を以てしたら、一年乃至二年の間には、深遠なる理趣を表はす上に於て、普通の學者よりも、巧に文字を活用したらう。よし自分自身にせずとも、その表はさんとする思想に近い字句を得るまでに、助手の頭腦を絞らしめたに相違ない。

思想上に於て支那佛敎に一時期を作つた飜譯家が、六人ある。羅什・覺賢・曇無讖・菩提留支・眞諦・玄奘である。中に於ても、羅什・眞諦・玄奘の三人を以て最とし、眞諦の思想界に於ける功績は羅什に次ぐのである。さて、眞諦の文字上の智識如何といふに、これは想像に訴ふるまでもない。常隨の弟子慧愷の倶舍論序に於て、明白に傳へられて居る。論は、眞諦渡來後十五年目に譯せられ、更に十九年目に校修せられたものである。曰く「法師遊二歴東西一垂二二十載一……法師遊方既久、精解二此土音義一、凡所二翻譯一不レ須二度語一」と。滿十九年も居たなら、普通の敎育さへあれば、言語文字に於て、その國人と大差なきのみか、勉强したら大抵のものより上に出でられよう。況んや、扶南國選によりて、梁武帝の招きに應じたと傳へらるる博學の眞諦である。この眞諦が二十年も居たのである。此の土の音義を精解し、通譯を待たずして飜譯したのも當然である。而して、その譯せる經論を概ね講義し、殊に「倶舍」には八十三卷の講錄があつたといふのは、言語文字を能くせずんば出來る事ではない。されば眞諦所譯中に於て、如何にもその力量を表はせる譯語がある。予は之が代表として、「歸塵」「轉依」の二語を擧ぐる。「歸塵」は前の菩提留支には塵とせられ、後の玄奘には極微とせられたが、塵には、六境を六塵といふものとの間に區別が出來ぬ弱點があるし、又極微には、猶そこに何等かの物質が殘るといふ感を起さする弱點がある。これ以上到底分析すべからざる境界線に立つ、假定的細小分子に對する名稱として、歸塵こそ最も之に相應するで

はないか。「轉依」もまた複雜な內容を有する原語に對して、適當の譯語である事は、舊譯は訛也といつて、萬事を改めずには置かぬ習癖のある玄奘すらも、流石に之を改めなんだのを見ても分かる。この手腕のある眞諦であるから『起信論』は實に堂々の大文字で、唐の新譯に比して數段の上にある。論中、「煩惱礙」「智礙」の文字がある。一應之を見る時は、眞諦が常套に使用せる二障に異るから、疑惑を起さしめようが、二障と稍意義を異にして使用せられて居る事に立ち入りて考ふる時は、用意の周到なるに服せしむるものがある。新譯が之を二障に改めたのは、眞諦の意を察せぬもので、そこにも譯者の力量が察せらるる。學生の中に、論の文章に關する小論文に於て、面白き觀察をしたものがある。その一節中にいふ「隨染本覺の下に、眞妄の關係を說明して、如二大海水一、因レ風波動、水相風相、不二相捨離一といふ。大海水、因レ風波動といふ如き、直接經驗に密着した律動的語感は、理智的組織化せんとする當時の教界思潮の惡傾向を破つたと味はれる。それは實際はてなき大海原を見て、波のうねりに感激し得た者の表現しうる言葉であると思はしめる。これらも譯者の地理的關係を規定する參考にはなるであらう。これと對照して味はしむるものは、新譯である。それには如二海水一、與レ波非レ一非レ異とある。これは實感から來てゐない概念であつて、前者に於ける樣な、みづ〲しい藝術的感覺は味はれぬのである。水相風相不二相捨離一といふ如き心理的表現を、こゝでは非一非異と論理化して居る」と。如何にも眞諦は海より來り、新譯の實叉難陀は陸より來たのである。

さればといつて、この力量のある眞諦であるから『起信論』を作つたものだらうと、直に結論に急いではならぬ。之については、その飜譯上に於ける習性を知る必要がある。三藏が『攝論』と共に自己の生命とした『俱舍論』を見るに、實に正直な直譯であり、玄奘のは原意を失はぬけれど、直譯にはあらぬとの事である。予は、かねて、玄奘は直譯の大家、羅什は飜譯の大家であらう、眞諦も直譯よりは飜譯の人であらうと想像して居たのに、之に反して、眞諦が正直の直譯家であるといふのに驚かされた。之を譯する際の苦心は、慧愷によりてよく傳へられて居る。「今既改二變梵音一、詞理難二卒符會一、故於二

一句之中一、循環辯釋、翻覆鄭重、乃得二相應一」とあるのは、私意を加へて足らぬ所を補足したのではなくて、修正し、又修正して、原意のあらはるゝまでは、文字の辯釋を捨てなんだ意味である。譯後四年の間、修正を怠らなんだものと見える。『起信論』の飜譯は、嚴格にいはゞ、その年月不明であるが、傳ふる所によれば東來後六年目の飜譯であるから、『倶舍論』と同様に見られぬといふ論が起るかも知れぬが、然し文字上の智識を適用して見てもよい年月を經て居る。況んや飜譯上の習性は、後年すらも左様であつたら、當初は猶一層左様であつたに相違ない。斯る苦心の末に成れるものに對して、文章の好い理由の下に、早急の斷案を下すべきではない。

八　『起信論』の飜譯的語句

然し支那撰述論者には、眞諦の文字上の力量も、飜譯上の習性も、或は適用せぬから、結局は『起信論』そのものの上に、飜譯に相違ないといふ確證を求めねばならぬ事となる。これにつきて、眞諦の他譯と『起信論』とを比較して見たのであるが、都虚とか轉依とかいふ様な特殊の文字のない『起信論』からは、之を見出す事が容易でないが、眞諦の一行三昧を、新譯に一相三昧とせるに目がついた。此の三昧は『般若經』中にあつて、羅什は之を一行と爲し、玄奘は一相と譯して居り、その原語は、(エーカ、ヴューハ、サマージ)である。眞諦譯と號する支那撰述論を、新譯と號して更に何人かゞ撰述する際に、羅什の一行三昧を、玄奘が一相三昧と譯したといふに參照し來りて、舊の一行を新に一相と改めたといふ様な廻り廻つた事を考ふるよりも、共に兩譯に相當する原語(エーカ・ヴューハ・サマージ)から來たものと考ふる方が自然ではなからうか。論の難關とせられて居る「忽然」に相當する原語(アカスマート、何の理由なしに)まで、『楞伽經』にありといふ事である。論の「生滅因縁者、所謂衆生依レ心　意意識轉故」の一句は、了解しにくい文字で、大に學者の頭腦を惱ま

したのであるが、これは梵語の句法を移したものらしい。然らば衆生は意意識にかゝり、其の間に依心の二語を挿むのである。左樣に見る時は「生滅因緣は心に依り、衆生の意意識轉ずるが故に」となりて、衆生の意味が解けるが、再考するに、それでは如何にも含蓄に乏しい。眞諦は、表面は、衆生悉く如來藏心に依るといひつゝ、裏面に、衆生心によりて意意識轉ずるの意を含ましめたものであらうと思はれる。心を以て如來藏の意味とする時は、阿黎耶を二分して、體の明と相の無明とするのであるから、無明の相より起る意意識は、如來藏の體に對して、當然第七識とならねばならぬ。然る時は、前に黎耶の上に於て見た三細が、こゝでは第七識の位となりて前後矛盾するけれど、斯く見る時に於て、眞如と無明と、覺と不覺とを常に離れしめぬ論の內容が、この一句の上にも表現せらるゝと思ふ。新譯にも、この句法はそのまゝに襲用せられた。注釋者は、三細を含める意の解釋に苦しみ、上の衆生を「もろ〳〵生ずる」の意味とし、意意識を指せるものだと決定したが、これは第八識を和合識とするか、淨識如來藏とするかの問題に歸著する。兩方に理由があつて、而も、この一句に兩義を含ましめて見る時に於て、この不自然らしい語法の上に深意を掬する事が出來る。そは兎も角梵語の句法であるといふ事は注意を要する事と思ふ。

此の外に新舊兩譯を對照して、原本の相違でなければならぬといふ材料が少からぬ。例せば、止觀の下、外道の三昧に對する條の如きは、兩譯の間に甚しき不一致があり、唐譯を以て眞諦の梵譯を再譯せるものとは受取れぬ。また、覺於念異、念無異相や、覺於念住、念無住相や、言相應義者、謂心念法異、依染淨差別、而知相緣相同故などは、飜譯的文句である。飜譯でなくば、外に文字の行り樣があらうと思はざるを得ぬ。然し是の如きは梵語に勘能の人の職分に屬するから、多くをいふの自信がない。

最後は、語學上の意見によつて決定せらるゝと思ふが、此の點に於て、論と內容の一致のみならず、特殊の成語まで一致する『楞伽經』が、目下荻原ドクトルの勞力の下に、原典出版の途上にあるのは、喜ばしい。原本の大部分は、既に印刷所

に送られた後に属して、必要と思ふ原語の多くを聞くを得たんだが、本稿中梵語に關する部分は、氏の博識に藉つたものである事を附言し謝意を表する。

九　宗癖につきて

佛教の研究に於て、大に注意せねばならぬ一事は、宗癖より來れる偏見を辨別して、公平なる見地に立ち、比較的眞相に近いものを得んと努めねばならぬ事である。見聞の狹い予にも、可なりに宗癖の交はれる說の多きに驚かさるゝ。例せば、禪家に於て、達磨の周圍を取りまく傳說や、下りて六祖に至るまでの傳記は別とするも、北魏禪に對し、北秀禪に對し、又、牛頭禪に對する南禪の態度中に見らるゝものや、華嚴宗に於て、慧苑に對する態度や、甚しきは澄觀・宗密に對する態度中に見らるゝものや、唯識宗に於て、西明圓測に對する態度に於て見らるゝ如きものである。南禪は最も支那の風尚に適せるものであるが、他の禪に於ても、相當の位置を要求すべき意義があらうし、又思想の變遷や開展には相當の背景があり理由があるから、その各に適當の位置を與へて、その中に含まるゝ意義を見出すが、今日の研究者に取りて、必要の事柄で、頭から之を顧みぬ如きは、公平の態度ではない。

決判分別の長所によりて異彩を放つ唯識家には、古來殊にこの宗癖を伴ひはすまいかと思ふ。苟くも自己の宗義に合はぬものに對する時は、これを誤譯又は故意の改造とする事は、敢て珍らしからぬ。開祖玄奘が舊譯の經典に訛謬が多く、これによりて立てる古宗は誤りの多き基礎の上に成れるものであると斷じて、頗る教界の驚愕を惹き起さしめて後、その末徒の間に頻りに同一の筆法が繰りかへさるゝ樣に思ふ。眞如を阿摩羅識とするを誤とし、延いて眞諦所譯を誤とするが如き、眞如に受薫をいふは譯者の誤であつて、印度に此の說なしといふが如き、或は玄奘が僞作の「起信論」を印度に於て梵譯せ

ものを、後に實叉難陀が將來して再譯したといふが如きが、その主要なるもので、是の如き說が、知らず〳〵の間に、佛敎學者の頭腦を支配して居ると思ふ。然し飜譯三藏は左樣なものでなく、實にその聖業に忠實であつた。勿論古い時代のものには、或は原典に熟せぬ爲に、或は漢語に慣れぬ爲に、讀み下しのつかぬ生硬の飜譯を爲したものもあるが、然し故意に僞つたり、改めたりしたのではない。菩提流支譯『楞伽經』の、「依二諸邪念法一、是故有レ識生、八九種々識、如二水中諸波一」の一偈は、唯識家に取りて困つた文句で、まさか之を誤譯とせぬ樣であるが、會通に頭を惱して居る。幸にこの部分の原典が荻原ドクトルの手元にあつたので、その對照を求めた所、一語も違はぬそのまゝの正確な直譯である。予は佛典の飜譯が斯くまでの正確なるに驚かされたのである。然らば、その異れる部分のあるは、譯が違つて居るのでなくて、實に原典の相違から來たものと見ねばならぬ。同じ『顯揚論』でも、『瑜伽論』でも、眞諦譯のと玄奘譯のとを比較するに、重要の差異がある。いづれに誤解又は不精密があるべきかといふに、玄奘は彼が如き緻密なる博言學者である。彼にこの非難を加ふる事は出來ぬ。爲に眞諦は長年月の間、批評の的となつて來たが、その『倶舍論』に於ける語學的智識と、飜譯的態度とは、立派にこの批評を一掃して餘りあると思ふ。兩三藏共に缺點なしとすれば、どうしても原典の相違に歸せねばならぬ。原典の相違は、必竟無著世親系の唯識說に少くも兩派あつて、各々自派の聖典を有して居た事とならねばならぬ。『攝論釋』などから見ると、二派ばかりでないと思ふが、少くも二大派はあつたに相違ない。然らば望月氏が『起信論』との關係に於て、細かに比較せられたる「決定藏」・「三無性」・「轉識」・「顯識」諸論中の阿摩羅識・本覺始覺・熏習義・染淨二熏に關するものは、氏と恰も逆に見ねばならぬ事とならう。斯く考へて來ると、『起信論』梵譯の如きは、苦肉の窮策で、最も笑ふべきである。第一に玄奘が何の必要あつて、眞如受熏說をそのまゝに梵譯したのであるか。之を梵譯する際に、自家に都合あしき部分を改めずに自家の說を妨ぐる如きものを、そのまゝに梵譯して、彼の地に傳道する如き事は、有り得べからざる事ではないか。蓋し『起信論』梵譯說は老子の『道德經』梵譯より思ひついたものであらう。この梵譯說は道宣の『續高僧傳』卷

四に既に出て居るから、玄奘の歸後間もなく現はれたのであるから、『起信論』が唯識學者の間に問題とせられた事を察せしめるのである。又、印度に眞如受熏說のないといふ如きは、『楞伽經』一部から見てもいへぬ。況んや『勝鬘』以下多くの經典の如來藏說あるをや。中に於ても、『楞伽』の如きは、その內容の複雜、且つ新味を帶ぶる點に於て、僞作說の起りさうな經典であるが、幸に原典の存するが爲に、何の躊躇なく、これを根柢として印度の思想開展史を研究する事が出來る。こゝに附言するが、『起信論』の撰述者を支那學者に求むるよりも、その飜譯者とせらるゝ眞諦とするか、又は論と同一立脚地に立つ『楞伽經』の飜譯者菩提留支とする方が、一層理窟がある様に思ふ。然し眞諦教義として傳へられて居るものを見るに、『起信論』の教義と全く、は同じでない。菩提留支の教義は不明であるから、之に關しては肯定の材料も否定の材料もないが、眞諦の『倶舍論』、留支の『楞伽經』の飜譯より見るに、兩三藏共に忠實なる譯者であつて、自己の撰述に古聖の名を冠らす如き人物ではないと思はるゝ。

十　無著世親の時代

當時は新婆羅門徒の興隆時代であつた。この大勢に乘じて、數論、勝論等の外道哲學が、その論陣を張り來つて、動もすれば佛教教義を壓倒せんとする勢を呈し、他方にはまた婆沙系統の小乘佛教が、既に確定せられた教權を振りかざして、頻りに大乘非佛說を唱へ、折角起りつゝある大乘教義に根本的動搖を來さしめやうとした。此の時に當り、無著は、「顯揚」・「雜集」・「攝」の諸論に於て、大乘佛教の爲に論辯これ力めたる外に、苦心の末、大乘非佛說論者たりし肉弟世親を大乘經の信奉者たらしめた。世親は『金七十論』を造りて數論を論破し、『佛性論』に於て數論・勝論を折伏せんと努めた。

論議や考證は、止むを得ざるに出づるもので、佛說を活躍せしめ經典の精神を發揮するものは、信仰であらねばならぬ。

無著の『大乘莊嚴論』には、幾十回となく信仰を唱道し、印度の論部中之と比肩するものがない程までに信を强調して居る。大乘の信を喚起せんとの要求に出でた本論の撰述は、此の時代精神をあらはすものと味はれる。その撰述を、古來殆んど大乘非佛說論のなかつた支那に求むるよりも、之を世親以後の印度に求むる時に於てこそ、大に意味があると思ふ。加之、また左の諸點にも、注意を要すべきものがあらう。

（一）論が最初に衆生心を提示して、之を大乘の法體と爲せるは、輕々に見るべきではない。こゝに、よし地獄に墮ちても、煩惱を畏れて二乘の小證に落在するなといふ、大乘精神の活き〳〵した力があり、或は六十二見を佛種といふ、或は魔界如卽ち佛界如といふが如き力ある體驗を得たものにして、初めて爲し得らるべきである。予は衆生心といふ一語の上にも、對小乘の力ある大精神を味ひ、これを支那六朝の末に見るよりも、當時の印度に求めてこそ味ひありと思ふ。

（二）數論の敎義と八識說との間には、少からざる類似がある。殊に奧義書の大我と、如來藏との對比には看過すべからざる類似がある。敢て佛敎が彼等を模倣したなどゝいふのではない。思想の性質上交涉のあつた事をいふのである。『楞伽經』が外道の神我と如來藏との混同すべからざる事を、繰り返し〳〵戒めて居るのは、却りて兩者間の交涉を推想せしむるではないか。

（三）『起信論』の三大は、動的眞如の中に、當然含蓄せられ、又『唯識論』の實・德・能を信ずるなどに連結があらうが、『金七十論』の三德の體・相・事・法（事法の二は用）と、勝論の實・德・業の三句などに多少の因緣があらう。

（四）實際問題の下にある勝方便としての阿彌陀佛信仰は、瑜伽派が、止觀の勝方便として、廿五諦の上に自在天に對する信仰を加へ來つて、有神的數論を主張した事に、何等かの連絡があらう。

是等は、いづれも重要な問題であるから、輕々の速斷を許さぬし、又外道まで行かんでも、佛敎內に於て大抵の點までは說明し得らるゝのであるが、然し『楞伽』『起信』の時代を推測せしむる材料とはならうと思ふ。

十一　唯識説の兩系と『楞伽經』

予の見る所によれば、唯識説は、『華嚴經』の一心を根本的に解釋せんとして起つたもので、その原頭に立つ經典は、『深密』・『勝鬘』の二經である。同じく唯識説であつても、是等兩經の間には左右があつて、『深密』は賴耶義を以て根本義とし、『勝鬘』は如來藏を以て第一義とする。これを祖述した『瑜伽』・『顯揚』・『攝』の諸論は、大體上『深密』系であり、『佛性』・『寶性』の二論及び『楞伽經』は『勝鬘』系に屬する。斯くて、唯識説の中に、自ら兩系ある樣になつた。その間には、次の樣な差異があつたらしい。

（一）一は與へられた賴耶より出發し、他はその根本たる眞如に突進した。

（二）一は眞如を以て不動の性として、之を識に區別し、他は眞如の體に力用ありと見、寧ろ一識中に眞如無明を見た。

（三）一は緣起差別の原因を識中の種子に求め、他は眞如に必然的に伴ふ無明に求めた。

（四）緣起の相狀を、一は別體八識とし、他は一體八用とした。

（五）阿陀那識を以て、一は第八識の異名として、第七には別に末那識の名を與へ、他は之を第八識より引き離して、そのまゝ第七識の名稱とした。こゝに於て、自ら第八識の觀念に相違を來す事となつた。

（六）共に阿摩羅識をいふが、一は之を第八有爲識の淨位とし、他は之を境智無分別の第九識とした。第九識とする時は當然無爲のもので、絕對の理であると同時に絕對の智なのである。

（七）一は差別の原因を識中の種子に求めたので、五性各別と爲るべき先天的基礎を有する事となり、他は之を無明に求めたので、無明の一掃せらるゝ所に、一性皆成となるべき必然的根柢を有する事となる。

（八）種子を以て、一は八識を實有體別と爲す意味に於て實有と爲し、他は之を假無のものとした。前者は自ら之を物質的に見る傾を生じ、後者は單に之を功能と見た。

（九）要するに、一は識の活動を以て、眞如の理の上にあらしめ、而して又前七識を以て、第八識の體の上にあらしめた。即ち二元的である。他は眞如そのものに無限の力用あり、その力用に無明あるによつて、初めて現はるゝものとした。無明もまた眞如の逆用であるから、即ち一元的である。

以上は對立を特に明了ならしめたので、前記諸經論には多少はあつても、共に兩系となるべき素質を含むのである。對立の明了となつたは、蓋し『成唯識論』と『起信論』で、兩系外に、種々の學說があつたらしいが、少くも是等兩系のあつた事は、認めてよいと思ふ。常識から考へても、二元的對一元的の兩系があり得べきではないか。眞諦が起信系に屬して居た事は、その所譯の諸論から推定せらるゝのである。

さて、前揭の諸經論中、『起信論』と最も多くの共通點を有するものは、『楞伽經』であるから、『起信論』の問題は當然『楞伽經』の硏究に待たねばならぬ事となる。『楞伽經』の骨格は、『瑜伽』・『顯揚』・『佛性』の諸論に散說せらるゝ五法・三自性・八識・二無我であり、又その中に、是等諸論と共通する五種乘性や、二種闡提や、三身說を說いてある。而して、『佛性』・『寶性』の二論は、『勝鬘』・『無上依』・『不增不減』の三經を、或は經名を擧げ、或は擧げずに、幾回となく引證して、その根據とするが、その根本思想からいふも、他の共通思想からいふも、是非共引證せられねばならぬ『楞伽經』を引證せぬ。『佛性』・『寶性』二論のみならず、當時の論部のいづれにも之を引證せぬ。之を引證せるは、恐らくは『成唯識論』が最初であらうと思ふ。これより推して『楞伽』の年代を大體上世親と護法との間に置いて、大過はあるまい。『楞伽經』の組織化せられたものが『起信論』で、之を彼が如くに組織した所に當の生命がある。九相や、五意や、六染や、八熏習を、他の經論に求めて、見出されぬからとて、印度撰述たるを妨げぬ。若しこれをすら他に見出し得るなら、『起信論』の存

在理由がなくなる。『楞伽經』のあり得し當時の印度に、『起信論』のあり得ざる道理はない。支那の而も六朝の末期に於てすら有り得べしと考へらるゝのに、那爛陀佛教の爛熟せる當時の印度に於て、あり得ざるものと考ふるは、寧ろ不自然である。況んや、その要素が、殆んど『楞伽經』中に見らるゝに於てをや。唯識十大論師中、安慧は黎耶を無明識とし種子を假無體とし、之に反して、護法は無覆識とし實有體としたとの事である。『起信論』が、此の點に於ては安慧の說と共通して居るといふだけは言ひ得られ、それ以上には進めぬけれども、その年代を『楞伽經』と同じく世親護法の間に制限し得ると思ふ。

十二　結論

要するに、予は支那撰述とせねばならぬ確固たる理由がなく、而も印度に於て本論の成立を可能ならしむる根據がある限り、之を印度撰述とせねばならぬと思ひ、而して之を印度撰述とすれば、世親以後護法以前に置かんとするものである。この考は今日始めて思ひ付けるが如きものではなく、既に大正三年至四年間に執筆した丙午出版社發行、佛教講義中の『佛典の解說』中に於て、明白に之を述べ、この講義錄は既に單行本として出版せられて居る。同書『楞伽經』の下に

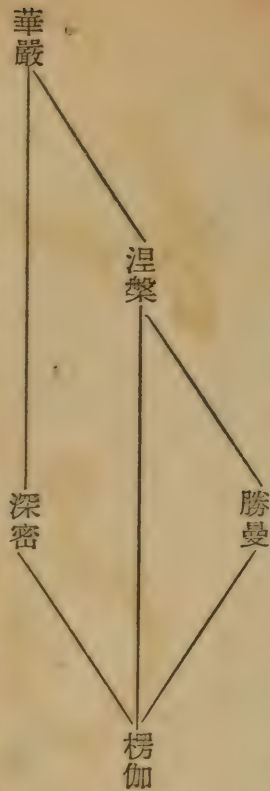
他經との關係を見るに、『華嚴』や『深密』との連絡が至る所に見え、また『外道小乘涅槃論』や『瑜伽論』との連絡も見えるが、殊に佛性品の下には、我嘗て勝鬘夫人の爲に如來藏を以て藏識と名付け、七識と共に起るを說けりといひ、遮肉品の下には『象腋』・『大雲』・『涅槃』・『央掘魔』諸經の中に、皆斷肉を制せりと說いてある。この經が、是等諸經の後に成れるを知るべきである。この中最も密接の關係あるものは、『深密』及『瑜伽』である。『深密』には八識及三性の說明が、まだ詳ならぬ所があつた。殊に藏識の說明は、十分なる解釋を加へねば不明の所があつた。彼の經も『般若』の空理

を背景としたものであるけれど、稍もすれば人をして此の經の殊に力を極めて排しつゝある所の有の見に墮せしむる虞がある。一切を空ずるも、猶藏識が殘る樣に見られ易い。此の經はその執を打破する所に、始終を通じて力を極めてある。換言すれば『深密』に一層『般若』を加味せしめたもので、『深密』が北方のものなら、此の經は南方のものである。

更に最後の結論中に至りて次の樣に述べて置いた。

『深密』に更に『般若』を加味し、隨つて中心の思想よりせば、般若系に立つものは『楞伽經』である。三性や、五種性や、八識は、『深密經』のまゝを繼紹し、唯識所現を說くに、不思議熏變を以てせるは、『起信論』と同列に立ち、五相を分別せるは『瑜伽論』と同列に立ち、如來藏を說き、一闡提を說き、外道を對破せるは、『涅槃經』を繼紹し、而して經中には『涅槃經』と『勝鬘經』を引證して居る。斯く說相よりせば、『深密』の後に立つが、迷妄的差別觀を去りて、內我と共に外法の空なるを悟れば、修行を假らずして、直に如々の境に體達すべしといふのが、其の根本思想であるから、內容よりせば『般若』の系統に立ち、頓悟成佛を唱道するものである。

最後に略圖まで添へてある。その中の必要な部分だけを出せば、左の如くである。

華嚴
涅槃
勝鬘
深密
楞伽

此の講義錄は、『起信論』については、僅に參照したに過ぎないが、これは經典の解說が主眼であつたが爲で、『楞伽』と『起信』とを同列に置く事だけは一言して置いた。本稿はこの點を明了に敍述し、これに加ふるに、無著の論中より『攝論』

だけを取り出し、世親の論中より『佛性論』だけを取り出して、『深密』・『勝鬘』と『楞伽』との間の連絡を補つたに過ぎぬのである。本稿に於ても、『深密』・『勝鬘』・『無上依』・『不增不減』の諸經を引證し、『顯揚』・『莊嚴』・『中邊』・『寶性』・『唯識』の諸論を參照したいのであるけれど、あまりに煩瑣に流るゝ虞あるので、態と差扣へた。

（大正九年四月、五月哲學雜誌第三百九十八、九號）

三たび『大乘起信論』印度撰述を論ず

特に論の內容組織より見て、印度教學史上に於ける位置を論じ、併せて支那撰述說を批評す。

一　緒　言

十數年前、『馬鳴菩薩論』著述以來、予はこの問題に對する注意を怠らず、やゝ腹案を得た所に、村上教授の大論文が現はれたのに激發せられて、一たび自説を述べた事が緣となりて、今や三たび之を論ずる事となつた。次第に腹案を整理して、予に取りて、長年月の懸案を明了ならしめた點は、望月君と村上教授との刺激に負ふので、あらかじめ兩氏に對して感謝の意を表する。村上教授が三たび論ぜられてから、望月君も三たび論ぜられ、今また予も三たび論ずる事となつた。頗る異説でも現はれるならば各別であるけれども、先づこの邊が結末であらうかと思ふ。

さて、望月君は、『哲學雜誌』第四百一號に於て、「三たび「起信論」支那撰述を論ず」なる長篇を草して、自説を細説せられたが、予の二回の論文に對するのが動機である所からして、予の批評に對する逆襲が、至る所に見らるゝ。然るに前二回の氏の説を知つて居る予に取つては、重要の點に於て、大に異るものあるを見て、これに驚かさるゝ。而してその變化の間に進歩もあるが、失敬な申分なれど、退歩もあるので、之に對する批評も深刻とならざるを得ぬ。この點、先づ氏の宏量に訴へて、遠慮なしに之を指摘し、以て問題を明了ならしめやうと思ふ。之が爲には、煩はしいけれど、氏の前述を參照せねばならぬ。

二　望月君の梁陳時代南方攝論師假作説

望月君等の一回説は、『宗教界』第十四卷一號に揭げられた「大乘起信論の作者に關する擬議」である。この中から、今回

の說との比較上重要なるものを拔萃する事とする。

「案ずるに、起信論の立義は、彼の眞諦の譯傳にかゝる決定藏論・三無性論・顯識論及び轉識論等の說に類同する所甚だ多し。」

「起信論も亦第九阿摩羅識を認めたる事疑ふべからざるのみならず、其所說中、決定藏論に類同する所多きを以て見るに、寧ろ攝論派に屬する學者の假作せしものなるべきを想像すべき理あり、」

「起信論は彼の決定藏論等に準據し、以て南北地論師及攝論師の異說を和會せんが爲に述作せられたるものと想像するも、敢て不可なかるべきを覺ゆ。」

氏はこの立論を證明せんとて、『起信論』と諸論との本文の比較を、二頁に亙りて長々と引證し、阿梨耶の和合識たる點は『決定藏論』を承けたもの、本覺始覺の關係は『三無性論』を承けたもの、熏習義及び染淨二熏は『顯識論』を承けたものといつて居る。この論文中、前揭の如く、地攝二家調和の意味が見えて居るが、氏の意は攝論家の僞造といふにある。內容よりいへば攝論家僞造に決定したいに拘はらず、地攝二家調和といふ考の附屬して居るのは、予より見れば、『四論玄義』の地論家所造說に煩はされて居るとしか思はれぬ。

第二說は、『宗教界』第十五卷一號に於て、羽溪君の批評を逆襲せる「大乘起信論支那撰述考」である。前回には明了に僞造の時所を言つてないが、今回は殊にその點を力說してある。

「起信論は飜譯其の他疑ふべき點少からざるを以て、或は梁陳の間支那南方論師の假作せし所に非ざるかを疑ひたるに對し、羽溪了諦氏は云々。」

「思ふに、齊梁の間抄經續出し、又僞論の興る甚だ少からず。蓋し抄經に次で僞經僞論の現はるべきは、自然の數たり。仍て按ずるに子良一味の徒南方に蟠居して、累次其の業を紹ぎ、以て此等諸論（起信論・遺教經論を指す）を僞作

したるものか。」

「されば此兩思想（阿黎耶識を眞とすると妄とするとを指す）を調和せんと企てたる起信論を梁陳の間の好事者の撰述と推定するは、極めて其理ありと謂はざるを得ず。」

此の論文中に於ても、また次の如く『起信論』の攝論思想なるを力說して居らる。

「蓋、此論の內容思想は、主として從來の如來藏敎義に基き、之を決定藏論・三無性論・顯識論の說に合會し、以て阿黎耶を眞妄和合の識とし、眞如受熏・眞如緣起の說を唱ふるを其主題となすに在り。決定藏論等は攝大乘論を紹述せしものなるが故に、言ふ迄もなく此論は攝大乘論の思想影響を受けたるや明なり。」

「無著已前に果して起信論の著あらば、攝大乘論に彼が如く阿黎耶識の建立に關し、種々の論證を擧示するの要なし。只此の一事を以てするも、却つて起信論が攝大乘の思想を承襲せしを察知すべきに非ずや。」

猶『起信論』と『攝大乘論』との關係につきては、第一回說にも、第二回說にも、法報應の三身說は『攝大乘論』に承けたるをいひ、十信三賢等の菩薩の階位も、亦『攝大乘論』並に『仁王般若』・『瓔珞本業』等の經に依れりといつて居らるゝ。『起信論』の思想が、『決定藏』・『三無性』・『顯識』等の諸論に同じく、從つて『攝大乘論』に關係のある事は、何人も承認せねばならぬ所であらう。此の點に於ては、予は全然氏の說に同意を表するが、說の分るゝは支那僞造の點にある。氏の論據は、『法經目錄』と『四論玄義』とであつて、之を助くるに、氏が同じく僞造と推定せる『遺敎經論』・『仁王般若經』・『瓔珞本業經』を以てし、而して敢然として『支那撰述たる經論に據れる起信論も亦支那撰述ならざるべからず。』と二回までも斷言してある。氏の二回の論文中に於て、大に注目せねばならぬ事は、『涅槃』・『楞伽』・『勝鬘』・『如來經』・『無上依』・『不增不減』『諸經の如き如來藏系統のものに、全く眼を向けて居らぬ事である。予と說を分てる根柢がこゝに伏在せねばならぬ。然るに氏の第三回の說には、參照せる經論が前と異る所から、之より導き出されたる結論も亦前と異る事となつた。この移

り變りの經路には、村上教授の高說と、予の卑見とがあるから、こゝにまた煩はしくも之を參照する事とする。

三　村上教授の北方地論家撰述說

村上教授は『哲學雜誌』第三百九十二號に於て「大乘起信論に對する史的考察」なる一文を發表し、中にいはれた。

「起信論に對する史的疑問の研究としては、近來望月信亨君の右に出るもの稀なりと謂つてよいと思ふ」

「支那撰述の僞書なりと斷言せられたり。是頗る英斷と云はねばならぬ。吾輩亦敢て之に反對するものにあらず。寧ろ同意するものゝ一人である。」

「『攝大乘論』を本となし、之に『決定藏論』及び『顯識論』等の所說を參考し來りて之を僞造し、以て北方地論家の人をして信ぜしめんとしたのである。『大乘起信論』の題命また此の底意より來るものにあらざるか。されば大乘は『攝大乘』の大乘より來ると謂ふべし。若し强て其の人を求めんとすれば、眞諦の遺弟道尼の如き人であらう。」

「果して其の目的や圖に當り、當時北方の英哲曇延の如き、又慧遠の如き人も、本書の眞僞を問ふに遑なく、共に從來の地論家の眼を以て之を解釋し、遂に其の註釋を附することにまでなつたのである。」

教授は、新譯の梵本の來歷につきては、頗る迷ふ所あつたが、遂に支那說に決着せられた。その論據が、思想に於て『攝大乘』・『決定藏』等の諸論により、史材として『法經目錄』・『四論玄義』による事は、望月氏の通りである。之を道尼の僞造とまで徹底せるは、攝論家の撰述と見られたが爲である。道尼とする時は隋代（？）京師に於てせるもの（？）となり、時所の點に於て望月氏より一步を進むる事となるのである。

然るに教授は、更に第三百九十四號に於て、一層綿密なる論文續編を發表せられたが、前回の論文に比して、重要なる要

化が二つある。〔一〕は本文批評の下に於て見らるゝ如く、如來藏系の經典を參照せられた事である。

「余は彼の慧遠が『起信論』は『楞伽經』に依て成るといふが如きは、誠に皮相の見であると思ふ。余は『起信論』は「華嚴經」を以て根本思想となし、併せて『楞伽』『勝鬘』の意を述すと謂ひたい。」

「『起信論』の第一第二（對治邪執を指す）は、前の『般若經』又は『中論』等より來る空見の誤謬を對治せんとし、又第三第四第五は、前の『涅槃』『楞伽』『勝鬘』等の所說より來る如來藏の謬見誤執を對治せんとするのではあるまいか。余は之を實に然りとなすものである。要するに起信論を以て、印度の馬鳴の眞作とすれば、對治邪執の文が成立せない。卽ち意義をなさぬことになる。然るに若し之を支那南北朝時代の終りに成るものとすれば、對治邪執の文大に意義をなすことになつて來るではないか。」

本文批評よりすれば、敎授のいはるゝ如く、如來藏系の『楞伽』・『勝鬘』等の交涉を考察せねばならぬ事となる。これ頗る肯綮に中る所である。望月君は『決定藏論』等を參照せられたけれども、遂に『楞伽』や『勝鬘』やは參照せなんだ。但、敎授がこれより導き來れる結論は、予と反對となつたが、これは『起信論』を以て龍樹以前とせらるるからである。若しこれを龍樹以後、而も世親以後とするならば、同一論法をそのまゝに印度の敎界に適用して、印度撰述の立派な論據とする事が出來よう。

〔二〕は前に攝論家の撰述としたのを、今度は地論家に變更せられた事である。『四論玄義』に隨はれたのである。これにつきて敎授は特に黑圈・白圈・三角符・コンマ符の四種の符號を附してまで、堂々と宣言せられた。

「余先きに『起信論』は攝論家に依て成るものたらんと言ひしは、今や誤解なりとして、謹みて此に之を正誤せんとす。余熟思するに『起信論』は『四論玄義』の所說の如く、北方地論家に依て成れるものに相違ない。但しこれは南道派の人の作にあらず、又北道派の人の作にあらず、第三者の在るありて兩派調和のために作つたものであらう。」

この轉囘は、翻つて望月君を動かした。また如來藏系の經典を參照せられた事も、望月君の今囘の論文に影響して居る。教授は第二囘の論文の劈頭と末尾とに、殊に次の様にいはれて居る。

「讀者諸君は之を徒に奇を好むものと看做し、一笑の下に附して顧みざるが如きことなく、どうか十分に批評して貰ひたい。從來因襲の久しき餘り、『起信論』支那撰述說を聞きて、一概に之を突飛な考として拋棄するが如き人も多からん。されど此の如きは恐くは未だ學に忠實なりといふべきものであるまい。」

「以上鄙見の一端を記し、以て大方諸君の批評を仰ぎ、自ら研究の一助たらしめんとす。請ふ諸君其の教示に吝なる勿れ。」

教授のこの態度、この元氣が、著しく予を刺激した。かねて幾分の腹案を懷いた予は、この機を以て腹案を整理する事としたのである。

四　松本文三郎博士の印度撰述論

予は自說を發表するに際して思ふ。『起信論』は印度撰述にもせよ、支那撰述にもせよ。佛教教理史上の大問題であるから、此の際新古の研究一切を網羅して、問題を新にし、更に大方の意見を問ふ事にするが、一層然るべしと。即ち古三家の外に、新五家として、常盤・境野・望月・羽溪・村上の五氏を舉げて、簡單ながら、各氏の意見を紹介した。その後に至りて、他の注意を受けて、最も遺憾にも思ひ、且つ汗顏に堪へぬは、松本文三郎博士を逸せる事である。僅に一二行程のものすら注意せるに拘はらず、博士が、『佛典研究』中に於て、『達磨論』の章の中に、長々しく論ぜられてあるのに、而も『達磨論』は嘗て一讀せる事さへあるに、此の場合に之を閑却したのは、面目がない。止むを得ず、こゝに附錄して、一言せ

んに、松本博士は、『佛典の研究』中に於ては、『起信論』を以て作者不明の譯書なりとし、『達磨論』に於ては、『楞伽經』の識の分類（分別事識・事識・眞識・三相）・水波の譬・三界唯心說・心淨客塵說・如來藏の思想・不立文字的句調が、『起信論』の識の分類（分別事識・意・覺の梨耶識・三細六麤）・水波の譬・三界唯心說・心淨客塵說・如來藏の思想・離言眞如の說相と、全く一致して居るを指摘して、『起信論』の印度撰述なるを論じて居らるゝ。殆んど予の意見と一緒である。唯博士が、『楞伽』と『起信』との前後を不明とせられた點が、異る位のものである。

五　予の第一回支那說に對する消極卑見

予の說には、自ら消極・積極の二面があるが、先づ支那說に對する消極意見を主とするものから、之を發表した。その理由は、往時の說は悉く『法經目錄』・『四論玄義』を根據とし、現代の諸說もまた殆んど之を出發點とするが、予は之に對して不滿足である。今日の如き、特に印度研究の進步せる時代に於ては、之を參考とする事は然るべきも、屈强の根據とするは、如何であらう。寧ろ「論」そのものにつきて、獨立の意見を立つるが至當であると思ふが爲である。この意味に於て、望月君・村上教授の說が、頗る內容的に進めるを多とするが、猶且つ「目錄」と「玄義」と固執するのは、遺憾である。予が先づ支那說を批評せるは、この根據を批評せるものであつて、よりて以て今後は之を離れた獨立の意見の續々として現はれんを希望したのであつた。

（一）『四論玄義』につきては、予は現存「玄義」中になき事と、和臭のあることをいつた。即ち「七疋馬落㆑涙而鳴呼、時人呼爲㆓馬鳴菩薩㆒也」といひ、「不㆑來㆓此土㆒也」といひ、尋㆓覓翻譯經論目錄中㆒、无㆑有也、未㆑知㆑定㆓是不㆒也」といふが如き、予には何としても和臭のある文としか見えぬ。殊に「翻譯經論目錄中無」にて事足るべきに、「尋覓」を加へ、「有也」

を加ふるが如きは、支那人の文と思へぬ。望月君は今度和臭がないと言はるるが、『起信論』の舊序も新序も、僞作であるとまでの文章觀ある人の言とも思へぬのである。

(二)『法經目錄』につきては、予はその長所を認むる事、敢て望月君に讓らぬ積りである。既にいつた、

「『法經目錄』は、經論の排列に於て、部別に於て、『開元錄』の先驅を爲し、從來の目錄中に於て、最も研究的に出來て居るから、その內容に頗る重んずべき所あるは、望月氏のいふ通りである」

又『歷代三寶紀』に缺點の多き事も知つて居る積りである。これにつきてもいつた。

「『三寶紀』の出來たのは、眞諦寂後僅に二十八年で、智敫の『翻譯歷』、僧宗の『三藏行狀』、曹毘の『三藏別歷』が行はれて居たと思はるゝ時代であるから、缺點の多い目錄であるけれども、眞諦に關する部分だけは、左程に疑ふに及ばぬと思ふ」

これにつきて『三寶紀』に列擧せられた眞諦三藏の譯目を一々檢査したものがあるけれども、こゝには之を略する。予は斯の如き見地より、『法經目錄』が眞諦錄にないといふ理由によりて、疑惑とせる事を、屈強の根據とすべきに非ざるを論じ、其の理由として、此の目錄に『決定藏論』等を缺くを以てした。予が之を數へたるは、氏が是等を眞諦の譯傳とし、而も『起信論』僞作の本とまでにいへるが爲で、若し『起信論』を眞諦錄に缺くが爲に疑はゞ、同時に君が僞作の根據とせる『決定藏論』等をも抹殺せざるべからず、眞諦錄になき理由位にて疑ふは淺薄なりといふにあつた。

(三)予はこれに次いで『攝論』・『地論』研究者の系統を綿密に調査し、攝論家中には到底撰述者を模索するを得ず、獨、地論家の曇遵の系統のみが注意に價するを指摘した。この煩はしい手數は、予に取りては攝論家說・地論家說の檢査上、是非共に缺くべからずと思つたからである。これが作者の時處を規定する上に於て、決して無駄でなかつた事は、後に分つて來た。

（四）最後に『楞伽經』と『起信論』との關係に論じ及んで、少しく積極的意見を述べたが、頁數の制限があるので、ポイント號を用ひても、六號を用ひても、猶及ばず、唯その一端を述べたに過ぎなんだ。『楞伽經』との關係に及び來る時は、當然『起信論』の立場が七識說か八識說かの問題を伴ふが、これは古來の難問題である。予は之を『楞伽』の後と見る所から、「敢て八識建立の上に立つもの」といつた。

以上は主として支那說を批評したもので、他の說を批評する以上は、自分の說も出さねばならぬ責任があると思ひ、折柄その點を質問せられた人もあるので、これに次いで積極意見を執筆せんと思ひ居る時、村上敎授は恰も第三回の大論文を發表せられた。

六　村上敎授の第三回眞如緣起詳說說

村上敎授の本誌第三百九十七號に於ける第三回の大論文の大體の筋は、

（一）眞諦譯には、三性說・八識差別・種子熏習の三種の特色あるが、『起信論』はこの例に違ふ事。

（二）眞諦譯は種子熏習を說くに、八識の中に於てし、未だ嘗て『起信論』の如く、眞如・無明の上に於て說かぬから、この論は眞諦譯なるべからざる事。

（三）眞如受熏及び無明受熏を說く所の眞如緣起說は、一切經論中獨り『起信論』で、これ必竟賴耶緣起說を徹底せしめたる支那撰述なるべき事

然し敎授は、『楞伽』・『勝鬘』の不思議熏變を引證し、又『楞伽』の如來藏を善不善の因とする文、『勝鬘』の如來藏によりて生滅もあり涅槃もありといふ文を引證し、又『佛性』・『寶性』二論の如來藏緣起說をも參照して、印度に於ても眞如緣起

説あるを認めて、「眞如緣起說」の根本は『勝曼經』なりしか、といひ、又「眞如緣起說は印度にあつて其の萠芽を發生し、支那に來つて方に之を大成すと謂はざるを得ぬことゝなつて來た」といはれ、「印度に於て之を說くものあるも詳ならず。眞に略說である」のを「詳說」したのであると論ぜられた。是に至りて、隨所に予の說を難ぜられて居るに拘はらず、予より見れば、頗る、予が說、否舊來の印度說に接近して來た事を思はずに居られぬ。如來藏系の經論を見來る時は、何人もこの結論に達し、而して無著・世親に對する見方が、從來の見方と異つて來ると思ふ。

七　予の第二回印度撰述に對する積極卑見

丁度教授の大論文の翌月及翌々月の本誌に於て、予は前の消極說を補はんが爲の積極說として、「大乘起信論印度撰述卑見」を發表した。これまた頁數の制限があるので、成るべく簡潔を主としたのである。これには大略次の樣な事を述べた。

（一）『楞伽經』と『起信論』とを對比するに、經の重要なる特色と見るべき梨耶識觀に於て、不思議熏變說に於て、種子假無體說に於て、識の自相不滅に於て、如實空・不空に於て、業轉現の三相に於て、諸識の相・相續の二種に於て、四種熏習に於て、現識・分別事識の五因に於て、論と全く一致する事。

（二）之を助くるに、無著の『攝大乘論』と、世親の『佛性論』とを以てし、『攝論』の眞如を境と智とに適用せる點、一意識計を擧ぐる點・『攝釋論』に西方の信仰ある云等が、印度に『起信』の思想あるを思はしむる事。『佛性論』が淨不淨品を共に如に本づくとせるは、眞如緣起說あるを豫想する事を指摘し、猶之が補助として、『寶性』・『金剛三昧』・『入楞伽』・『不增不減』・『密嚴』・『無上依』・『勝鬘』の諸經、『決定藏』・『三無性』・『轉識』・『十八空』・『大乘莊嚴』の諸論に於ける中心思想は、阿摩羅識又は如來藏心たる事を述べ、

(三) 二十年も居た眞諦三藏は、支那の言文に習熟したから、その譯語の上に、他の及ばざる長所のある事を、「鄰虚」「轉依」「煩惱礙・智礙」の語の上に見、猶「一行三昧」や「忽然」の譯語の上に、支那撰述ならぬ面影のある事を論じて、『決定藏』諸論との關係は、宛も望月君と反對に見ねばならぬ事。

(四) 衆生心の上に大乘精神が活躍する事、八識說や、三大說や、如來藏心や、勝方便の上に、外道思想との交渉のあるべき事。

(五) 『楞伽』は世親以後護法以前の成立であらうから、之を組織化せる『起信』も亦同年代に置かるべき事。

を論じた。その結論は左の如くであつた。

「支那の而も六朝の末期に於てすら有り得べしと考へらるゝのに、那爛陀佛敎の爛熟せる當時の印度に於て、あり得ざるものと考ふるは、寧ろ不自然ではある。況んやその要素が殆んど『楞伽經』中に見らるゝに於てをや。」

元來、望月君と予とは、古典に對する態度の上に相違がある樣に思ふ。君は構成材料の上に重きを置くに反して、予は組織あらしむる思想の上に重きを置くのである。君のこの態度はあらゆる方面に現はれて、向ふ所悉く鮮血淋漓の狀態である。論を否定する事に出發して、「序」を否定し、新譯の「論」も「序」も否定し、『遺敎經論』・『仁王經』・『瓔珞經』を始めとして、『十八部論』・『彌勒下生經』・『十七地論』・『金剛三昧經』・『本有今無偈論』等、當る所悉く疑惑又は僞造の難を蒙るのである。予は僞造說には餘程の根據なかるべからず、止むを得ずして後にすべきものと思ふ。氏の論法を以てせば、『無量壽經』の如きは、一層力強く僞造說を惹き起すべき理由を有するものである。『起信論』一部ですら、斯る問題あるのに、此の上に眞僞の問題を伴ふ經論を加へ來る時は、繁雜到底堪へ得ざるのみならず、動もすれば中心の問題が中有に迷ふ事ともなるから、一切是等の經論に觸れぬ樣にせねばならぬと感じ、之が爲に最初は自他共許さるべき『楞伽經』のみを基礎として立論した。猶、「論」の年代を定めんが爲の材料として、これまた自他共許さるべき無著造『攝大乘論』と、世親造『佛

論』とのみ性を擧げ、その他の多くの經論は、客分の位置に置いたに過ぎぬ。頗る細心の注意を加へたのである。

八　望月君の第三回隋代北方地論家僞造論

斯くての後に現はれたのは、望月君の哲學雜誌第四百一號に於ける「三たび起信論支那撰述を論ず」なる長篇である。氏は殆んど同文を、本誌の外に『東亞之光』にも『佛教學雜誌』にも出し、奮戰頗る力められた。主として自說を細說したものであるが、然し予の說に對する應酬から出發したものであるから、予に對する逆襲が隨所に見らるゝ。この中に於て

（一）『法經目錄』を辯護せんが爲に、『決定藏』等の諸論に對する見方が、前二回の論文と全く異つた。これは後に論ずる。

（二）『起信論』の眞諦譯にあらぬ動かぬ證據として、報身應身・修多羅說・煩惱礙智礙の三つを擧げられたが、これも後に論ずる。

（三）猶一步を進めて印度撰述にあらざる證據として、『起信』中に『仁王』・『瓔珞』二經を引證せりとて、綿密なる考證を爲し。

又、對治邪執の人我見五種を論じて、「印度には斯樣な邪執が行はれたといふ的確な證據もなく、隨つて力瘤を入れてそれを破らねばならぬ程の必要も無かつたと思はれるが、併し何か文獻の徵すべきものがあるなら承ることゝする」といつてあるに拘はらず、之を讀んで見ると、第二は印度にもあつたといひ、第四第五は明かに印度にあつたといふから、殘る所は、第一

の虚空是如來性と、第三の如來藏中色心差別の二つとなるが、この二つは支那でなければならぬ邪說としては、餘りに普遍的の問題であり。道とか自然とかいふ様な支那的色彩のあるものなら各別の事、斯る普遍的の問題は左程に力瘤を入れて支那說の材料とすべきであらうか。

又、『起信論』の文章語句の上に於て、他の經論より拔萃せる痕跡ありとして擧ぐるものは左の如くである。

空・不空……………………………勝鬘經
業・轉・智・分別事の四識……………楞伽經
一切菩薩經三阿僧祇劫……………地持經
色究竟處高大身……………………十地論
直心・深心・大悲心…………………維摩經・華嚴經
一行三昧……………………………文殊般若經
不離不斷不異不思議佛法……………勝鬘經・不增不減經
止觀現前……………………………十地論
三界唯心……………………………華嚴經
同相・異相…………………………十地論
二礙の分類…………………………地持經
六波羅蜜の名目……………………楞伽經・地持經
水波・鏡像等の譬喩…………………楞伽經
三身…………………………………金光明經

十信一萬劫……………………………………………………仁王經・瓔珞經
信上示現退……………………………………………………金剛仙論

是等の中、君が當初以來殊に今回に於て力說せるは、最後の二條である。これは「論」に「若說三界外更有衆生始起者卽是外道經說」とあるのに、海東・賢首共に註して、「如仁王經云」といひ、又「論」に「如修多羅中或說有墮惡趣者」とあるのに、同じく海東と賢首とが共に註して、「如瓔珞本業經云、七住以前名爲退分」といふのに基いたもので、君は唯これだけの文句のみで二經を引證せるものと斷じ、而して二經の僞造に對する煩瑣な考證を試みて居らるゝ。蓋し君が得意の所である。予はこれについて、この思想が二經特有のものであるといふ證明、又『起信論』がこれに據れりといふ證明、又よし據れりとするも、二經の僞造たる證明は、いづれも困難なものであらうと思ふ。いづれにせよ、補助參考の材料以上に出るものではあるまい。

その他を一覽するに、因果關係を論斷するに足るべきものが、餘りに少からずやと懸念せらるゝ。同一大乘佛教である。思想や材料の上に交涉もあり、連絡もあるは、當然である。外道との間にすら、決定的の交涉があるではないか。是等多數の中、「論」の特色として注目すべきものは、恐らくは業・轉・智・分別事の四識の分類と、三身說と二つ位ではあるまいか。而もそれは共に「楞伽」に見らるゝ所のものである。六波羅蜜の名目や、直心・深心・大悲心の如きは、寧ろ大乘經論に共通せるものである。「論」は是等の經論より材料を取り來りて、こね上げられたものであると見らるゝには、餘りに偉大なる組織であらう。

（四）支那說の起れる理由として、佛身論・心識論を擧げ、複雜たる理路を辿りて、博辯これ力められたが、その理路は了解に苦しむ程の廻りくどいものであるのみならず、予には「論」の中心組織に觸れぬと思はるゝ。これは後に論ずる。

（五）撰述の時所人を論じ來りて。

「特に梁陳の世、阿黎耶と如來藏との同異が本となつて、黎耶の眞妄・依持の異說・八識九識の論などが、頻に起つて水火の如く爭つたは事實である。」

「特に馬鳴の名を借り眞諦の傳譯として打つて出たのは、尋常の事では、その混亂を勘定することが出來ぬからの狂言である。」

「之を要するに、起信論は梁陳の時代に北方に造られたもので、……先づ動かぬ觀察であらうと信ずるのである。」

「予は此の起信論は、曇遵の口授したものを、曇遷が筆錄したのだといふ鑑定を下さうと思ふのである。曇遵遷化の年月は詳ならぬが、八十有五を以て鄴下に卒したといへば、曇遷が攝論を北方に傳へた後まで尙康存したと見られる。」

この事は後に論ずる。

九　望月君の前後論旨變更三條

望月君の論文中『仁王』・『瓔珞』二經に對する考證や、『決定藏』・『轉識』・『顯識』諸論に對する考證や、南岳の『大乘止觀』・天台の『小止觀』に對する考證や、『彥琮錄』・『靜泰錄』の鑑別や、地論家・攝論家の佛身論などに於て、獨特の長所を發揮し、大に發明せしむる所多いが、然し予より見れば、『起信論』に對する見方が、失敬な申分ではあるが、前よりも退步したと思ふ。矢張前の如くに攝論家選述といふ方が、思想の上から見て一層多く理に合ひはしまいか。『法經目錄』と『四論玄義』とを執するを離れて、「論」と『決定藏』等の諸論との內容的一致を捨てず、加ふるに『楞伽經』を以てしたら、別の考に進みはしまいか。

君の今回の論文中に於て、見のがすべからざる事は、『楞伽』・『勝鬘』・『不增不滅』の如き如來藏系の經典との交渉を說き出せる事であつて、これは前二回の論文中に見られぬ所のものである。特に『楞伽經』については、最も重く見る樣になつたのは、予の說と非常に接觸して來たものである。即ち

「大體は地論從來の學風を受け、主として楞伽に依つて、その說を組み立て、兼て又攝大乘を參照したものであつて。」

「主として楞伽を用ひ、又佛性如來藏を阿棃耶の中に取り込んだことは、此論が地論系に屬する有力なる證左である。」

前二回の攝論說が、今や地論說に變り、又前に「楞伽」には一言も言ひ及ばなんだのが、今や「主としてこれに依る」とまでに變つた。これは重大なる變化といはねばならぬ。さはれ、地論家の說を成立せしめんとせる結果「楞伽」の見方が偏して居る。即ち自說に都合が惡い爲には、或は「楞伽の論旨に不徹底なる點がある」といひ、又前には心意識の三者を第八第七第六の三識に配當したのを、今や變じて、心意を第七とし、意識を第六とせるが如きがそれで、これは『四論玄義』を執して、地論家說を成立せしめんが爲に起つたものとしか思はれぬ。

君の說には、前二回と今回との間に於て、次の點に於て兩立しがたき變化がある。

(一)　攝論中心說より地論說に移り、

(二)　南方の成立より北方の選述に變じ、

(三)　梁陳時代といふは變らぬが、前には齊の文宣王の末徒といふから、梁代に重きを置いたらしいが、今度は曇遷歸北の後といふより見れば、陳代を越えて隋代に下つた。梁陳時代といふ語は變らぬけれど、その内容には非常の變化がある。

十　望月君の第三回說を評す

望月君の第三の論文中に、是非共に論じねばならぬものが三條ある。(一)『決定藏論』等との關係につきて、(二)佛身論・心識論につきて、(三)梁陳時代の曇遷作といふにつきて、是である。

第一、『決定藏論』等との關係につきて

攝論家説より地論家説に變ぜる君に取りては、攝論思想に立てる『決定藏』・『顯識』・『三無性』・『轉識』の諸論は、却つて或は邪魔になるかも知れぬ。然し『楞伽經』を非常に重く見るに至れる君には、「楞伽」の思想と多くの徑庭なかるべき諸論を捨つる譯には行くまい。然るに君が前に『起信論』成立の根據とまで重視せるものを、今や忽然として顧慮だもせぬに至りしは、思想の上からでなくて、必ずや予が是等の諸論の『法經目錄』に缺けて居る事を指摘したに基くものであらう。自君は日本學會に於ける講演の際、予の文中に「誰も疑はぬ決定藏論」等といふを批評して、「誰も」とは何人を指すにや。自分は是等諸論を疑ふものであるとて、痛快に僞造書らしく論斷せられた。予の「誰も」の意味は、世界中の人を數へたのではない、彼の論文中に引證した新五家を指すのである。特に支那説の發頭者たる君を指したのである。君は前同に是等諸論を『起信論』の根據として擧ぐる際には僞作とはいはぬのみか、而も「眞諦の譯傳」として居るではないか。而して今や、忘れたのか、故意か、非常の權幕を以て、僞作らしくいひ、逆襲的に予を笑殺するは心外に堪へぬ。今囘の論文には、筆先を和げて、『轉識』・『顯識』の二論の支那作なるべきを疑ひ、『決定藏論』につきては、流石に僞作とせず、「梁代に譯されたことが事實かも知れぬが、併しそれが今言ふ通り眞諦譯でないから、法經目錄に眞諦譯としてそれを載せぬのは當然である」といはれて居る。予が『決定藏論』等の『法經錄』に缺けて居るのを指摘したのが、頗る君を困惑せしめたものと見え、前後矛盾の擧に出るのみならず、

「然るに常盤氏、羽溪等は熱心なる『三寶記』の信者で、一方に『三寶記』を辯護すると同時に、他方では頻りに『法經錄』の缺點を指摘してゐる」

「唯何も彼も雜炊的に取り込んで來た『三寶紀』などを一概に信用して、反つて卓絶なる鑑識力を持つた法經の說を學者が蔑視することは、予の甚だ遺憾に耐えぬ所である。」

なほ、その他種々の心外な語句を以て、逆襲甚だ力めて居らるゝが、過度の辯護は却つて見にくい。然し、文句の末などは如何にもあれ、予の大に疑問に堪えぬは、前二回に於て、あれまでに「論」の根據とされるものとして『決定藏論』等を重く見ながら、今回に至り、忽ちに『楞伽經』に早變して、措いて是等を顧みぬは、前說を取消すにや、又、矢張前說を懐きつゝ、唯今度は之を言はないに過ぎぬだらうかといふ事である。君の如き學者に對しては、善い加減の推量を以て向ふ事が出來ぬから、予は之につきて頗る惑ふが、然し若し取消すならば、村上教授の態度の如く、堂々と之を爲さるべきものと認め、善意を以て、單に眞諦譯を否定せるのみにして、(これとても前回の論文に對して、一應斷つてもらひたいのであるが)、『起信論』との關係は、依然認められて居るものと推定する。今回の論文中には、眞諦譯ならぬ辯明と、『法經錄』に載らぬ理由とを辯ずるに急にして、前說との關係が不明であるけれど、如何やら『起信論』以前の僞作又は疑惑とするらしい。然らば君に問はん、

『仁王』・『瓔珞』二經の如き支那作を引證せる『起信論』は當然支那作なりと、絶えず主張する君は、何故に『決定藏』等の疑僞論より、力強く『起信論』の僞造を言論せざるぞ。自らこの有力なる武器を棄るは何故か。

『起信論』以前にありし『決定藏論』等が、何故に『大周錄』に至りて初めて目錄に現はれしぞ。『起信論』以前から現行して居たなら、何故法經の目に觸れざりしか。

予には是等僞論を取り出でて云云するの必要はなかつたのである。之を云云せしは、君が眞諦三藏の譯傳とし、而も『起信論』の根據とするまでに重視せるが爲であつて、君が論據を批評せるに過ぎぬ。その趣意は、左に「目錄」をのみ重視する事を離れて、獨立の意見を立てたいと念じたのであつた。恐くは君が是等を『起信論』の根據とせる當時は、其等が『法

經目錄」中に缺けて居るのに氣付かなかつたのであらう。而も今にして逆襲的に予を笑殺するは、却つて自ら首きる結果に落ちはしまひかを危む。村上教授は之を僞作とせず。

「法經等二十五名の者が、勅を奉じて編輯せし『衆經目錄』に、『顯識論』等の目の缺けてあるのを見出して、不穿鑿たりと謂はれし常盤君の批評は、酷に失するではあるまいか。これには何乎譯のあることのやうに思はれる（斷片的にして一部の著作と見るべきにあらぬを指す）。之を出した目錄よりも、之を省いた目錄の方に、却つて穿鑿の行屆いて居る事が或はあるかも知れぬ。」

といはれて居る。然るに君は今や容易に是等を僞撰と爲す。これには不容易の困難を伴ふので、それは當然君の說明すべき責任となる。この事は時代の研究の後に讓る。

第二、佛身論・心識論につきて

君は內容論として佛身論・心識論を陣頭に振りかざした。共に頗る複雜なる理路を辿りて、南北調和說を主張したものである。その苦心は認めらるべく、また相當の價値ありと思ふが、「論」よりいへば中心の組織に觸れず、佛身論の如きは「論」の一題目に過ぎぬものと思ふ。

君は佛身論に於て、眞諦譯の三身には報身の語なし、「論」の報身は眞諦譯を否定せしむる決定材料なりと斷じ、頗る得意に見受けらるゝが、予よりいへば、これは選述と飜譯とを混合せるものである。譯を以て撰とせば、この說には首肯すべきものがあるけれど、譯は譯である。原文の如何によりて如何樣にも變更し得らるべきものなれば、眞諦譯といふも大なる障礙とはならぬ。君は「論」の三身說を導き出さんが爲に、南北の兩系より複雜なる理路を辿つたが、報身の思想は、『楞伽經』中に、歷然としてあるではないか。

魏譯――報相佛・實體及所化佛相・衆生及菩薩、幷十方國土、習氣法化佛、及作二於化一佛、是皆一切從二阿彌陀國一出。

唐譯――十方諸刹土衆生菩薩中所有法・報佛・化身及變化、皆從二無量壽極樂界中一出。

魏譯の方は頗る複雜にして、原文に對照せねば、その意味を取りにくいが、報身の意味のある事は明了である。唐譯は原文に拘泥せぬ自由の譯と見えて、誠に分り易い。更に現存の梵典に徵するに、三身に應ずべき原語は、必ずしも一定せず、法身佛の原語には三種あり。報身佛の原語には二種あり、化身佛の原語には三種ありとの事である。これは阿部君調査の結果による。

Dharmatā-buddha（法佛）, dharmakāya（法身）, dharmasyasaṁa（法身）
Niṣyunda-buddha（報佛）, Niṣyandadharmato-buddha.（法性流佛）
Nirmāṇa-buddha（化佛）, nirmāṇa-nairmāṇa-buddha, nirmāṇa-nirmita-buddha（變化自在佛）

これによりて、吾人は原典に幾種かあつた事を知るのみならず、一原典にも表面上不統一と思はるゝまでに一意多樣の原語のある事を知る事が出來る。予はこれを印度經典の特色の一に數へたい。これは當時の經典の生命ありし證據に供し得べきものである。之を形式化して、一定不動のものたらしめたるは、支那以後の事であらう。自由な印度の經典に對しては、言語の末に多く拘泥すべきでない。直にその精神に接すべきである。斯の如きは、西哲の書にも、現代人の著書にも見らるる。カントの大著に對してすら、若し一語必ず一意のものであるなどの形式的な考を以て向はゞ、僞作說が起り得べき事ともならう。そはいづれにあれ、『楞伽經』に三身の意味がある以上は、予より見れば、これがそのまゝ『起信論』に現はれたのであるから、三身說は取りも直さず、『楞伽』・『起信』の關係を示す事になり、又君もいふ如く三身說は無著世親以後のものであるから、『楞伽』・『起信』の年代を決定すべき一材料となるに過ぎぬものである。亂麻の如き理路を辿りて、南北調和の材料に供するには及ぶまい。

君はまた心識說に於て、一層複雜な說明によりて、南北を調和せしめて居る。君は容易に『起信論』を八識說といはれた

が、これには古來の大問題があり、曇延・慧遠・元曉・法藏の如き古大家の意見は、皆互に異つて居る。前田氏も、『起信論』を以て六識に阿黎耶識の加はつたもの、寧ろ阿黎耶の一意識といひ、村上教授も八識を以て眞諦譯の特色に數へ、八識を說かぬ『起信論』を以て支那作の有力なる證據と爲し、

「今『起信論』を見るに、又『十地論』と同じく、八識九識の名なくして、心意識の名のみ見えてあるのは、もと是地論家の人の著作たるが故ではあるまいか。」

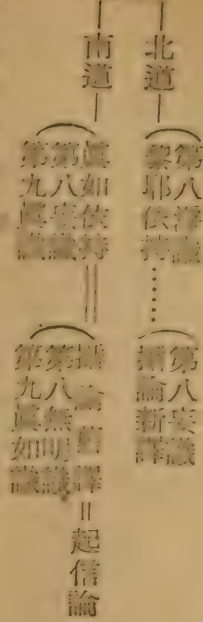
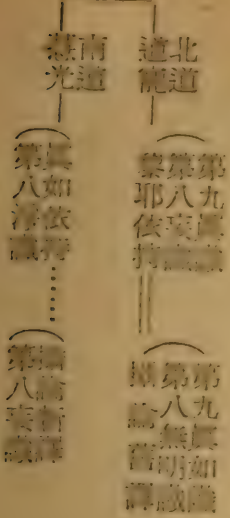
「然るに常盤君が『起信論を以て敢て八識建立の上に立つものといふ』と申されしは、かへすがへすも解し得られぬ事である。『起信論』は『起信論』の文に就いて見るがよい。」

とまでいはれた。予に『攝論』・『楞伽』の後に來れる『起信』は、當然八識說を背景とすといふ意を以て、斷然八識說の上に立つといひ、『論』の心・意・意識を以て、順序の如く第八・第七・第六の意味に解した。古來『起信』に第七識なしといへるは、法藏の說に從へるものであるが、予の意は法藏のみが依用すべきでなく、慧遠の意味を以て見る事も可能なりといふのである。立場は異るにせよ、「論」が八識を豫想すと見る點に於ては、君と予とは同じ意見である。さはれ、君が『楞伽』の心意を一つとして、之を第七識と爲せるは、如何であらう。これ『楞伽』の黎耶識を地論流に解せんが爲に、內含せられた如來藏の一面からのみ見て淨識と爲せるが爲である。斯くては『楞伽』の眞意を逸しはせまいか。また三譯のいづれにも殆んど同文より成る有名な偈頌、次のものを如何に解釋せらるゝのであるか。

心爲二工伎兒一　意如二和伎者一　五識爲二伴侶一　妄想觀二衆伎一

心が第八識、意が第七識、五識は前五識、妄識が第六識たるは、一目瞭然として、些の疑點がないではないか。慧遠が『楞伽』の心は第七識であるといつて居るのは、慧遠の立場が、第八を純淨とし、妄分を悉く第七以下に下したが爲である。『楞伽』の當面の和合識からいふ時は、左樣とのみはいはれぬ。眞妄二面の內含せらるゝ所が、「經」の長所、隨つて『起信

論』の長所である。

君は「起信論」を以て地論南道派の僞作と爲し、非常の努力を以て、南道派の所立を『攝論』舊譯に同じき九識說であると論じて居らるゝが、然し予は君の非常の努力にも拘はらず、猶、村上教授と同じく、南道派の所說を以て、黎耶淨識と爲すものである。

『起信論』を以て『攝論』舊譯と同系統のものとするのには贊成であるが、之を地論南道派に合一せしむる事は、予の反對する所である。斯く見る時は『玄奘傳』の「攝論起りて黎耶を計して北道を助く」の意が解し難きに非ずや。而も君は「攝論起りて」といふを玄奘の新譯の意味に取りて居る。然らば『攝論』の黎耶妄識說と、北道の黎耶淨識說とは、思想の相違が水火の如くである。如何にして助け得べきぞ。君は之につきて縷々として辯じ、「助くる」といふのは眞妄の點についていふべきでなく、同じく「依持」とする點のみをいふのだと述べられて居るが、これでは又、『續高僧傳』に道寵を北道派とし、慧光を南道派とする傳に背くではないか。南道派の所立は、慧光の法系慧遠の上から見る時は、黎耶淨識であらねば

ならぬ。要するに、君と予とは、南道派の所立につきて正反對となるのである。

『攝論』新譯の黎耶妄識説は、君の北道派にも、予の南道派にも、思想上の一致がないから、この點は五分五分である。予は思ふ北道派の黎耶依持といふのは、現象界の説明に於て、黎耶を以て根本原理と爲すの意で、その點は『攝論』舊譯の黎耶觀と一致する所である。南道派の眞如依持といふのは、黎耶より一歩を遡りて、眞如を以て究竟原理とするの意で、その眞如といふのは、黎耶より妄分を取り除いた淨識に外ならぬものであると。然し、いづれも『楞伽經』を研究した結果に出づるので、「經」には實に是等兩面が見らるゝのである。

南道・北道の黎耶觀の解釋は、必竟五分五分で果しがつかぬ。問題は、君が『楞伽』の黎耶を以て淨識とする所にある。君はこれによりて『楞伽』・『地論』の淨識説と、『攝論』の妄識説とを調和したのが『起信論』であるといふのだが、隨所にいふ通り『楞伽』の如來藏觀・黎耶識觀には、二重の意味がある。君も既に之を指摘して居るではないか。然し君は之を淨識説に取り切らんとするから、『楞伽』の論旨に不徹底な點があるといふ事になるが、之を一面よりのみ見るは、『經』の意を得たものではない。『楞伽』の二重の如來藏觀・黎耶識觀を見來る時は、地論家に南北二道を分てるのも、尤もと肯づかれる。而して『起信論』が『楞伽』と同一の立場にあるのは、『起信』は是等兩説を調和したるものではなくて、實は分派あらしむる以前の『論』なのである。見よ『起信論』の解釋諸家中に於て、既に最初から地論慧遠の淨識説もあり、元曉・法藏の妄識説もあるではないか。この邊の議論が、君の所謂黎耶の眞妄兩説が、水火の爭を爲すに到りたる根本であらう。然らば、『起信』は諸説を調和したものではなくて、その實諸説を分たしむる本なのである。斯くて遺憾ながら、予は君の調和的心識説に服從する事が出來ぬ。

十一　望月君の第三説を評す

第一、決定藏論等との關係につきて
第二、佛身論・心識論につきて（以上前揭）

續高僧傳記事

581, 曇遷歸北初傳攝論（曇遷傳）,慧海歸京
587, 同　入京
588, 法常年廿二攝論初興（法常傳）
589, 開皇九年攝論初興（圓光傳）
590, 開皇十年道尼入京創弘攝論（道岳傳）
—?, 靖嵩歸彭城（靖嵩傳）
590, 會裕師入關,因便預從遇曇遷律師及尼論師等諦場攝論（慧證傳）
—?, 法侃歸京（法侃傳）
601—4, 仁壽中僧榮入京（僧榮傳）

（注意）括弧中ノ數字ハ年齡

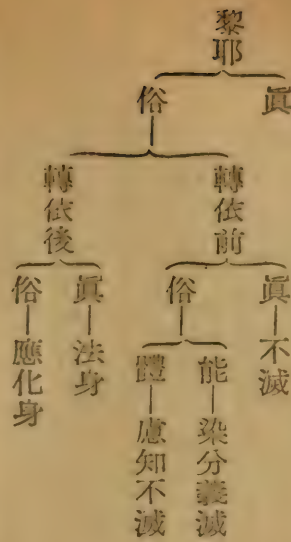
第三、梁陳時代の曇遷作につきて

從來佛教學者の一大缺點は、時所の觀察眼に乏しき事にあつた。望月君のこの點に對する觀察、頗る綿密の域に臨んで居る事を多とするが、然しまだ幾多の用意を缺いて居ると思ふ。苟くも眞僞の如き決定的問題に對せんには、殊に丁寧に之を觀察する事を忘れてならぬ。予の調査成績を、一目瞭然たらしめんが爲に、表を出す事とする。

こゝに一言添へたき事がある。楊都の法泰が大建三年（五七一）眞諦入寂の後その飜譯を齎して歸京した。然るに梁武の涅槃・成實、陳武の大品・三論に風を爲せる楊都の學者は、到底攝倶二論の幽玄なる理趣を克くする事が出來なんだ。之が爲に楊都に於ける法泰の法系が嗣を絶つに至つたとある。攝論の研究は、曇遷が、「釋」を桂州の蔣君の宅に得て、歸北せし以後の事で、當時六十七歲の曇延・六十一歲の慧遠は、四十一歲の曇遷より『攝論』を傳へたのである。

君は前二回の論文には『起信論』撰述の年代の點に於て、多くの顧慮を費さぬが、精密に之を調査する時は、もし支那作とせば、眞諦入寂と曇延入寂との間、五六九―五八八の十九年間に制限せられねばならぬ。これは何人が作つても可いとしての事である。猶、一歩を進めて、君の如く地論・攝論調和の爲の作とせば、一層制限せられて、曇遷歸北の年と曇延入寂の年との間、五八一―五八八の七年間に落ちねばならぬ。曇遷が『攝論』を携へて歸北（五八一）した其の日に、地攝二論の調和書たる『起信論』が成り、曇延が入寂（二八八）の日にその註釋を書いたとしても、最長年月が七年間しかない。これは到底考へ得られぬ程の餘裕を與へての事である。

さて、攝論研究の勃興は、曇遷の入京、卽ち五八七以後でなければならぬ。而も翌年に入寂した曇延の註釋書があるのを如何すべき。これは猶考へ得られぬでもないが、攝論研究の隆盛になつたのは『續高僧傳』に多くの材料がある如く、五八八、五八九、五九〇、六〇〇の交に、曇遷あり、道尼あり、靖嵩あり、法侃あり、僧榮あるに至りての事であらねばならぬ。從つて地攝二論の間に水火の爭のあり得べきは、多く讓步しても五九〇前後の事であらねばならぬ。これは攝論研究の

隆盛に赴いた最高年度を限定したのであつて、その以前に之を求むるは無理であらう。而もこれは起り得べき最高年度であつて、實際上に於て甚しい葛藤を惹き起したのは、予は猶下りて少くも隋末唐初の時代であると思ふ。複雜な調和說の成立する前には、先づ複雜な葛藤があらねばならぬ。この葛藤を、攝論研究の勃興した五八〇代に求むるは、早きに失する。慧遠の孫弟子に唐の京師慧潤といふ人がある。この人の黎耶觀は頗る複雜にして、誠に能く攝地二家を調和したものであつた。即ち二重三對の眞俗によりて、當時の最高思想を合糅したものである。

慧潤は貞觀八年（—六三四—）時代の人であるから『攝論』の北傳後方に五十四年、『攝論』研究の勃興せる五九〇以後方に四十五年を經て居る。斯る調和說の起るのも當然である。斯くまで下らんでも、隋末唐初位にも下らば、二宗の複雜な調和位が有り得てもよいが、五九〇にては早過ぎる。然し出來ぬとも限らぬから、假に五九〇としても、然らば曇延の註を如何にしてよいだらうか。

望月君は、梁陳の交、地論の南北二道の間に、及び地攝二宗の間に、黎耶觀の上に種々の相違があり、水火の如くに爭つた『起信論』は之を調和せんが爲に、名を馬鳴造・眞諦譯に假りて、之を僞作せんとしたのであるといはるゝが、然らば折角かゝる立派な調和說が出來たに拘はらず、慧遠・元曉の如き千古の學者が、之を註釋する際に、またも本に立ち還りて、

更に前の水火の爭を繰り返した事になる。即ち慧遠は淨識說を主張し、元曉・法藏は含妄說を主張し、兩者の間に曇延があるといふ風に、少しも調和說の效果がないのみならず、調和論者から見たら、至つてウブな爭をした事になる。支那佛教史上の千古の學者たる慧遠や、元曉や、法藏を見るに、斯る觀を以てしては、如何であらう。これでは思想發展の徑路を無視する事とはならぬだらうか。斯く見るよりも、『攝論』研究の勃興以後、黎耶觀の上に著しき進步があり、次第に微細に入つた。『起信論』の研究は、恰も『攝論』研究の初期にあつたので、是等大家の黎耶觀が、後の爭論の初を爲したのであると見る方が、思想發展の徑路に合致するし、而して、黎耶觀に兩面ある『楞伽』・『起信』は、實に是等の爭を惹き起すべき根本聖典であると見た方が、事實に合ひはしまいか。支那論者の一考を煩はしたい。

君の說に含まるゝ疑難はこれのみに止らぬ。君は『決定藏論』・『顯識論』等をも、眞諦譯にあらずとし、僞疑の部に屬せしめたが、『攝論』思想を中心とする是等諸論は、『起信論』の本となつたといふ前說を徹回せざる限りは、五八七―五八八の一年間に、是等諸論が先づ成り、諸論を本として次いで地攝二宗の複雜なる調和說の『起信論』が成立した事とならねばならぬ。これすら考へ難きに、猶又攝論研究の隆盛が、五九〇以後であるなら、丸で混雜中に投ぜらるゝ事となる。斯る混亂、解釋しがたき疑難の起るのは、もと〳〵『決定藏論』等を非議し、內容より見て『楞伽』・『決定藏』等に異らぬ『起信論』に對して、不自然な地攝二宗調和觀を以て見るが爲である。

さて望月君は、第二回以來梁陳の世とのみいつて、漠然たるものであつたが、今度は明白に時と地と人とを道破した。如何にも徹底した勇氣には敬意を表するが、これまた遺憾ながら、丸で成立しない考である。

「之を要するに、起信論は梁陳の時代に北方に造られたもので、……所謂地論南派の調和折衷を試みたるものであることは、先づ動かぬ觀察であらうと信ずるのである。」

「予は此の起信論は曇遵の口授したものを曇遷が筆錄したのだといふ假定を下さうと思ふのである。曇遵遷化の年月は

詳ならぬが、八十有五を以て鄴下に卒したといへば、曇遷が攝論を北地に傳へた後まで康存したと見られる。さもなくば或部分は曇遷が後に加筆したと見ても妨げない。」

第一回に予は地攝二宗の系統を出して、曇遷の法系のみに『起信論』の研究ある事を指摘した。君がこれに作者を模索したのも無理はない。然し、之を曇遷とせるは、一には單なる想像であり、二には年代の點に於て自語相違し、三には全く思想關係の事實に添はぬ。一の單なる想像は、人の自由であるから、仕方もないが、二の年代の自語相違は餘りである。君は絶えず梁陳の世といひ、最後の結論にも前掲の如く梁陳の時代といひながら、同じ頁に北地に『攝論』の傳はつた後まで康存したといふのは云何。北地に『攝論』の傳はつたのは、隋の興つた五八一年のことである。然らば隋代となりて、當然梁陳の世といふのを、自ら葬り去る事とならねばならぬ。隋が興つても、猶南方に陳があるなどと云ふなかれ。曇遷は北方の人である。隋の支配を受けた以上は、隋代といふのが至當である。三に全く思想關係の事實に添はぬといふのは、曇遷の事蹟調査の上から起つて來る。君は曇遷では收まらぬ爲に、その師の曇遵を押し出して、曇遵に『攝論』を關係せしめんが爲に、不圖梁陳の世との關係を氣付かず、之を隋代に引き下げ、以て師弟の間の口授筆錄加筆など、隨分思ふ存分の想像を逞して、「先づ動かぬ觀察であらう」といはるゝが、之より先に曇遵の一生を調ぶるの必要がある。曇遵は年二十三にして慧光に從ひ、學成りて洛下に行化し、慧光入寂の時は齊州にあり。年七十餘にして國都となり、次で國統となり、八十五歳にして鄴下に入寂した人である。寂年は不明であるが、洛下に行化したのは、五三四鄴に遷都せられる以前であらねばならぬ。鄴下に入寂したのは、當然五七七北齊の滅亡以前であらねばならぬ。その活動年代は、五三四―五七七の四十三年間の中にあるが、判然之を規定する事は出來ぬけれど、八十五歳の長命であるから、假に北齊滅亡の一年前五七六とする。すれば、洛下に行化したのが、四十七歳以前となつて、大抵事實に合するだらうと思ふ。或は北齊は亡んでも鄴は在るなどの強辯が出ぬとも限らぬが、北齊の滅亡は周武の滅法といふ大事件を作つて居る。この滅法の際に、慧遵は堂々たる議論を以て武帝

をやりこめた。靈裕は山に隱れて晝間俗書を講じて、跡をくらました。曇延は諫めて容れられぬ爲に、跡を人世に絕つて山に遁れた。曇遷・靖嵩・法偘等三百餘人は、南の方建康に遁れて、佛者たるの名譽を捨てなんだ。此の時の曇遷の年は三十七歲であつた。曇遵の道友法上や曇衍は、同じくこの法難に遭つたが、靈詢や道憑や僧範は遭はなんだ。曇遵と慧順と道愼とは、共に鄴下又は鄴城に入寂したとあるから、北齊滅亡以前なる事は疑ない。然らばまだ曇遷の南移せぬ時、況んや『攝論』を北方に傳へぬ時たるは明白の事である。是に至りて、君が推量の曇遵說は根柢から覆らねばたらぬ。『攝論』の北傳がないのみか、またその名だも知られぬ時代に於て、地攝二論の調和論が、如何にして成立ち得やう。

第四、『法經目錄』と『決定藏論』とにつきて

敢て『決定藏論』の辯護をするのでもないが、この機を以て予の意見をこゝに加ふるも徒勞でないと思ふ。これはいふまでもなく、『瑜伽論』攝決擇分意地の飜譯であつて、眞諦に取つては重要なるものである。三藏は、『攝論釋』を譯する際に、これによりて爲し、第八識の大切な說明を之に讓つた程に重んじたのである。之を玄奘譯に對照するに、誠によく一致する。一致せざる所は、第九阿摩羅識に關する部分だけである。眞諦系にありては、如々の智と如々の境との混合せる域に、阿摩羅識の名を與ふるのであつて、玄奘譯の『轉依』が正しくこれに當るのである。唯識宗にても、第八識の轉依せられたる位に、菴摩羅の名を用ふるが、然し第八の轉ぜる淨位の大圓鏡智とし、徹底して之を眞如の境に區別する。一方は境智を混合し、他方は境智を對立せしむる。これ實に攝論系と唯識系との根本的差違點の一つである。眞諦は九識家にして、その說は圓測の『深密疏』中に傳へられ、『九識義記』といふ譯書もあつた。著述であらう。靖嵩は之に註釋を加へたのであつた。第九阿摩羅識を根本原理とせる『決定藏論』は、眞諦が譯しようとも、譯せずとも、眞諦系の書たるは明である。君は眞諦譯の『攝論釋』中に擧げた『決定藏論』とは、『瑜伽』大論の事なりといふ。予もしか思ひ、眞諦譯の『瑜伽論』は即ちこの『決定藏論』なりといふ。僅に五卷しかないから、不完全の譯であつて、眞諦三藏は之を『決定藏論』と名けたが、『瑜

伽』十七地を說いたものであるから、或は之を『十七地論』ともいつたと見える。眞諦の譯目中の『十七地論』は、必らず之を指すものならんと予は推定する。玄奘の渡天の目的は『攝論』と『十七地論』との根本研究の爲であつたといふから、玄奘渡天以前に、『瑜伽論』が『十七地論』の名を以て傳はつて居た事は、爭ふべからざる事實である。誰が之を傳譯したか。眞諦三藏以外に求むべくもない。『阿毘耶』の一語位で之を疑惑の中に葬り去るべきか。展轉して傳はつて居る間に、一語や二語の訂正の筆の起るのは寧ろ當然ではないか。自說に都合惡しきものに對する時は、內容の如何を問はず、事情の如何を論ぜず、忽ちに眞とし、忽ちに僞とする事は、學者として如何はしいと思ふ。

然らば何故に『法經目錄』中に『決定藏論』等の幾多の論部を洩したのであるか。これは法經の缺點ではない、眞諦三藏の事蹟が不明なる爲であつた。三藏については、曹毘の『別歷』もあり、僧宗の『行狀』もあり、智敫の『翻譯歷』もあつたが、是等錚々たる弟子の間にも、恩師眞諦の事蹟が不明の雲霧に覆はれて居たと見える。之につきては、十分の注意を以て眞諦の流離の跡を辿つてもらひたい。梁の天下が覆滅した混亂の時代に於て、富春・金陵・豫章・始興・南康を流離し、陳代に至つて豫章・臨川・晉安を轉々したが、最後に廣州に至つて、こゝに弟子等の哀請に感激して、その西來の本懷たる『攝論』を譯した程である。一人としてこの二十年間に亙る流離の三藏に常隨したものがないから、一生の行歷が不明で、隨つて隋代に於てまだ世に現はれぬ論部のあつた事も推斷し得べきでないか。道宣の如き學者すらも『續高僧傳』の眞諦・智愷・法泰の條下に於て、僧宗に關して三回共に異れる記事を爲して居る。一には光大中實錄とある。これによれば親參僅に二年となる。二には太建四年及太建間とある。これによれば七年となる。三には廣州にて垂二十年の譯業に從ふとある。斯る衝突は、僅々たる材料を整理した結果に外ならずして、眞諦三藏の行歷の不明であつた事を證明するのである。之に加ふるに、南方には攝俱二論の偏たる理趣が、學者の了解を得なかつたとある。もし曇遷の如き學者が南移せなんだら、『攝論釋』すらも或は失はれたかも知れぬ。この重要なる『釋論』が、思もよらぬ邊陬な桂林の居士の宅にて得られしといふは、看過

すべき事ではない。況んや『起信論』の如きは如何にして世に現はれしものか。予は必ずや同じく曇遷によりて北方に移されたものと思ふが、之は單なる想像であるから、强ひて主張はせぬ。法經が是の如く埋れた幾多の論ある中に於て、獨、『起信』を問題とせるは、早くも北方に於て、曇延・慧遠の如き大家の註釋があつたが爲である。法經も慧遠も、隋の十大德の一人である。共に重んずべき學德であるが、然し學問に於ては大なる相違がある。予は以上の如き理由から、眞諦錄に缺く位の爲に之を抹殺せんは、餘りに時所事情を考へぬといふのである。

十二　『起信論』の印度撰述なるを論ず

第一、如來藏觀・阿黎耶識觀につきて

如來藏思想は『如來藏經』・『涅槃經』に見えたるを最初とする。これは佛性をいつたもので、古來の心性情淨説と同一根柢に立ち、『法華』・『涅槃』の當然の要求たる一切皆成の大理想を標榜する。佛性といふ時は靜的のものに見られ易いが、如來藏といふ時は動的に考へらるゝ如く思はれる。動的如來藏の本然の性質上、機會を得て、全分開發せるのが法身であるから、如來藏の語は法身にも適用せられ、この場合には眞如とも名けらるゝ。されば、如來藏には二義（世親は三義を立てゝ居る）がある。一は如來を藏する意味に用ひられ、他は如來が藏する意味に用ひられる。一は佛性としてのもの、他は法身としてのものである。或は之を現象としてのもの、本體としてのものといつても可い。此の兩者は結局分つべからず、離るべからざるものなれども、分つて之をいふ時は、前者は『起信論』の衆生心又は阿黎耶識である。後者は如來藏心又は眞如識である。『楞伽經』には八識の差別は現象上の事とし、差別の泯亡せる境地に如來藏といつてある。隱れたるを如來藏といひ、顯はれたるを法身といふのは、前者は『楞伽』の阿黎耶如來藏の謂、後者は眞如如來藏の謂である。『楞伽』の如來藏

に、是等の兩葉のあることを體取せねば、混亂の虞を招かう。『經』は反覆丁重に之を說明して、或は之を「如來藏是清淨相、客塵煩惱垢染不淨」と、及び「如來藏識、不ㇾ在二阿黎耶識中一」とに對立せしめ、或は又、「如來之藏、是善不善因、能興二六道一、作二生死因緣一」「依二如來藏一故、有二世間涅槃苦樂之因一」と、及び「如來藏不ㇾ受二苦樂一、非二生死因一」とに對立せしめて居る。黎耶としての如來藏は、如來藏に無明七識の加はつたものである。眞如としての如來藏は、黎耶より無明七識を除いたものである『楞伽』は之を共に如來藏といつて居るが、今は之を區別せんが爲に、隱密如來藏を阿黎耶識といひ、顯了如來藏を如來藏といつて置く。眞諦三藏が、黎耶に三種を分てる中の解性黎耶といふのは如來藏のこと、染法黎耶といふのは即ち阿黎耶識のこと、果法黎耶といふのは阿黎耶識の動搖から現象せる現實世界をいふのである『楞伽』は兩者を如來藏といふに反して、同一の內容を表はすに、眞諦三藏は共に阿黎耶といつて居る。如來藏及び阿黎耶の兩面觀の關係、頗る微妙ではないか。

　如來藏は、あるべきもの、即ち要求原理である、黎耶識はあるもの、即ち現實に對する說明原理である。阿黎耶識は現實說明の出發點たると共に又現實の全體を指し、その本質は流れて止まぬ力である。同一の力であるけれど、八識五法の時空因果を超脫せる、理智一如の境に在れば、現實のまゝにして如來藏といはる。こは體驗の境地にして、說明以上のもの、如來藏といふすら、旣に眞相に合はぬのである。故に如來藏の眞相に對する時は、『起信論』には離言眞如といひ、『楞伽經』は百八の否定的語句によりて、ひとへに之を實證に訴へてある。

　さてあるべきものは如何にあれ、現實ある所の自己は如來藏そのものでなく、あるべからざる狀態となつて居るから、深く內觀し來る時に、是非共現實出發の起點として、無明の發想が起らざるを得ぬ。如何にして無明あるかは、蓋し千古の疑問にして、如來藏思想よりいへば、結局は忽然（Akasmat）念起とか、同生（Yugapat）とかいふの外はない。忽然念起の端的に阿黎耶識の名を下すのである。眞如と無明との間の交渉は、說明以上であるから、『楞伽』にはこれを不思議熏、不

思議變といふ。その起因知るべからざるを以て、無始を表して『論』には忽然といひ、『經』には「阿黎耶名二如來藏一、與二無明七識共俱一」といふ。同生の義である。之を說明に移して見る時は、黎耶識は如來藏の一轉せるものといひ、又は逆に阿黎耶識より七識を除去せる場合を設定して、之に如來藏の名を與ふる。斯くて又は現識と名けらるゝ黎耶識は、眞如と無明との合せるものであるから、自ら生滅と不生不滅との兩義を含む。『經』に「七種識有生有滅、如來藏識不生不滅」といふのは、恰も『論』の生滅不生滅の和合識といふに同じい。如來藏・黎耶識兩思想の起原の問題は、今措いて論ぜず。いづれにせよ、無著世親時代に來りては、兩思想抱合一致して、求道者の內面生活を表白せるものとして、生き〳〵したる原理であつた事は、『攝論』・『佛性論』等を見て、明白に知る事が出來る。

『楞伽經』は現象としての如來藏卽ち黎耶識と、本體としての如來藏卽ち眞如心とを、絕えず離さぬ所に、如來藏思想に生き〳〵した力あらしむるが、この點に於て、『起信論』も同樣である。蓋し當然の事である。若し斯く見ざる時は、或は『楞伽經』の思想に動搖ありとか、或は兩思想を機械的に結合して、まだよく調和せぬものとかの批評も起る事となるのである。

今『經』より如來藏の兩樣の意義ある言句を拔萃しよう。

一、如來之藏、是善不善因＝如來藏名二識藏一（宋魏兩譯）、黎耶識者名二如來藏一（宋魏兩譯）、
　依二如來藏一故、有二世間涅槃苦樂之因一（魏譯）
　如來藏是淸淨相、客塵煩惱、垢染不淨（宋譯）
　在二於一切衆生身中一、爲二貪瞋癡一所二纏裹一（魏譯）

二、當レ淨二如來藏及藏識名一、若無下識藏名二如來藏一者上、則無二生滅一（宋譯）、自性第一義心（宋譯）、
　如來藏識、不レ在二阿黎耶識中一（魏譯）

如來藏不レ受二苦樂一、非二生死因一（宋譯）

寂滅無相、說名二如來藏一……眞如如來藏（魏譯）

寂滅……一心……如來藏（魏譯）

前者は現識中に如來藏を含ましめ、同時に七識を含ましめたるもの『論』の業生心に當り、後者は現識より七識を除き去れるもの『論』の眞如に當るべし。兩者の關係の微細なること、いはねばならず、いふは惡し、いふは止むなきに出づる。故に『經』も『論』もひとへに實證に訴へ、大乘教徒にあらずば之を知る能はずといふ。

此如來心・阿黎耶識・如來藏諸境界、一切聲聞・辟支佛・諸外道等、不レ能二分別一（魏譯楞伽經）

若し之を單に思想の上よりのみ見る時には、八識說は數論教義と、密接の關係あるべし。第六意識 Mano-vijñāna は、二十五諦說中の心根 Manas である。第七意 Manas は、心根の奥にひそみて、之が根原とたるものと考へらるゝ我慢 Ahaṃkāra である。第八阿羅耶識 Ālayavijñāna は、我慢の奥にありて、現象の究竟原理たる自性實諦 Prakṛti 或は覺る、その一轉せる覺 Buddhi に當るべし。『攝論』が第七識の性質として、我癡・我見・我愛・我慢の四煩惱を數ふる、又、阿梨耶識を以て無明隨眠識と爲す。以て徵すべきである『楞伽經』・『攝論』・『起信論』が、彼に異る所は、眞如と梨耶とを不一不二と爲すにあるが、唯識宗が眞如と梨耶とを、一元的に見んとせる無著世親の後を受けて、論理の徹底せる所、遂に之を二元的に見るらしくなつたのは、恰も一元的數論にたつた徑路を辿つたものである。

斯の如く『楞伽』・『起信』思想と、數論教義との間には、名目上に於て類同あり、交渉あるが、然し内容意義よりいふ時には、吠陀派の梵我一如の思想と一層密接なる關係がある。換言すれば、唯識說は數論に類し、如來藏說は吠陀派に類するのである。梵我一如の思想の、佛教に現はれた最初は、若し『涅槃經』の佛性・法身の交渉にある『涅槃』の佛性の意義を發

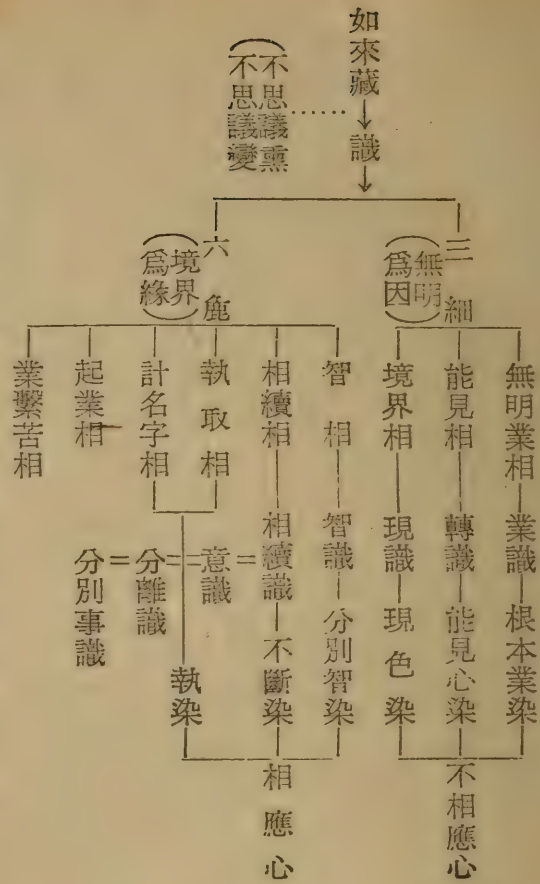
揮せる世親の『佛性論』以後、『楞伽』や『起信』の二門の交渉に至りては、殆んど彼の有名なる tattvamasi や Aham-brahma-asmi や、延いて Paramātman = Jīvātman に異るものにあらずと思はる。異る點は『楞伽』に從へば、二無我の上に之を實證する所にある。『經』が口を極めて外道の『我』に同ずべからずといふは、之を觀念の遊戯に終らざらしめんが爲であるが、それだけ思想として、兩者の間には、殆んど區別しがたきまで類同のあつた事を證するものである。『起信論』が劈頭に衆生心を提示して、之を大乘の體と爲せるは、『涅槃經』以來の思想を受けたるものであつて、自己を離れて徒に影を追へる弊を去り、眼光一轉、直に現實の自己を內省し來りて、こゝに大乘の法體を見出し、こゝに成佛の門戸を開けるものである。何たる大膽ぞ、又何たる痛快ぞといひたい。何故に自己が大乘の法體なりや、曰く如來藏心を表現せるが爲である。このまゝが如來藏ならねども、これを離れて如來藏あるべきではない。如來藏は要求原理である。黎耶識は現實說明の原理である。要求と現實との對立は、自ら兩者の交渉問題を惹き起さねばならぬ。『論』が衆生心（法）に出發して、直にその背後に移るや、兩者の關係意義（義）を說き出して、二門三大と爲せるの意味こゝにある。眞如生滅二門の關係中、『論』特有の組織たる九相・五意・六染・六熏習は、如何にして如來藏が現實の自己となれるかの說明であり、四信五行は如何にして現實の自己が如來藏となり得べきかの徑路であつて、こゝに二種熏習が說かれて居る。理論實際を具備せる『論』の背後には、强き體驗の橫はれるを看取せねばならぬ。迷ふも悟るも、その根本の動力は眞如である。あるべからざる狀態にあるは、やがてあるべき狀態に還るべき可能性を含む。その可能性の發動は、根本動力たる眞如の內熏と聞法の外熏とによる。殊に眞如の內熏が『經』と『論』との特色である。三寶の上に眞如を加へて、之を信じ、之を仰げるのも當然である。斯の如く、如來藏を遠くに見ずして、近く之を自己に求めたる所に、眞如緣起論が成立する。眞如緣起論の當然の歸結は一切皆成の大理想であつて、これ實に支那佛教を轉回する力であつた。同じ唯心說でも唯識流の五性各別の比ではない。然し『經』に五種性のこともある所から見れば、『楞伽』は眞如緣起說の根本聖典たると同時に、賴耶緣起說の根本聖典であつた。

君は『楞伽經』の梨耶識を淨識の一面のみより見、卽ち内含せられた如來藏のみを見るから、心意を合して第七識とするが、斯くては如來藏と梨耶識とを不一不二とする『經』の精神に添はず、從つてまた『起信論』の精神を失ひはせぬか。『經』は現象論に於て五法・三自性・八識をいひ、本性論に於て、二無我の上に體驗さるべき如と智との融合の域に、一心といひ、如來藏といひ、寂滅といひ、眞如といひ、如何樣にしてか究竟の境地をあらはさんと力め、殊に說明原理と要求原理との交涉關係をあらはさんが爲には、種々の言句を以て努めて居るに拘はらず、遂に眞實をあらはしかねて居る。眞實を追ふ靈の力の强さ、力より來るもだえの跡が、歷々として見らるゝではないか。これ實に哲學上の問題にあらずして、生き〳〵したる實驗の聲である。若し之に對して彼此の間に一致を缺くといふが如きは、形式觀を以て向ふものではあるまいかと思ふ。

第二　『起信論』の組織につきて

『論』の如き千古の大文字を取り扱ふには、先づその組織の上より意見を立つるが、何よりも大切で、他は傍證補助の位置を取るに過ぎまい。何の經論にもあるが如きものを數へ來るも、勞多くして功は少いだらう。『論』の特色は、一心を離れざる二門の交涉關係にあるは、いふまでもない。『論』は二門の關係に於て、三細六麤といひ、五意といひ、六染（或八染）、といひ、四熏習といふ。これ實に『論』の骨格で、この『論』特有のもの、すべてがこれより割出さるゝのである。

斯くまで繰り返して說き去り說き來れる骨格を外にして說を立つるは、斷じて『論』を論ずる適當の態度といふ事が出來ぬ。九相五意の中に第七識があるか否かの問題があり、（古の大家がまち〳〵の意見を立てゝ居る事は、第一回の析に表出したから、今は之に立ち入らぬ。）從つて、『論』の「所謂生滅者、衆生依心、意・意識轉故」の心・意・意識の解釋に相違を來し、實に複雜な一種の敎理を產出したが、『論』の根本思想たる如來藏・及び阿梨耶識の性質意義を究め來る時は、有無兩方の意味を含ましめて見るべきである。要求原理としては無かるべき筈であるが、現實問題としては有るから、その間に

不斷の葛藤があり、靈の力が活躍して來るのである。

斯くて『論』の組織骨格は、九相・五意・六染・四熏習にあるが、その中に於ても業轉現の三識が、特色中の特色である。これは村上教授も、君も指摘して居る通り、『楞伽經』に基づけるものである。『楞伽』は識を分ちて八識（或九識）とし、更に之を三識に概括し、また諸識に三相のある事をいつて居る。業轉現の名稱及びその意義は、『經』の三識三相より來たものである。

—眞識　Jati-vijñāna …………

三識─┬─現識 Khyāti-vijñāna……第八識
　　　└─分別事識 Vastu-vijñāna …第七識以下

諸識三相─┬─眞相 Jāti lakṣaṇa
　　　　　├─業相 Karma lakṣana
　　　　　└─轉相 Pravṛtti lakṣana

眞識といふのは、まだ梨耶識といふ名もつけられぬ根本識を指すものであらう。Jāti-vijñāna といふは、蓋し生れたまゝの純粋なものを指すので、これを純淨無垢のものと見るか、或は有漏を內含するものと見るかゞ、蓋し梨耶識の眞妄問題であらう。『經』は之を純淨と見るから、有漏を含むとする場合に於ては、早や之を現識の位とするのである。然し、その現識とても、素より眞識の外にあるものではない。こゝに不思議熏變說が起る。或は之に異りて、初から有漏を內含するものと見る時には、一切の現象はこの內含せられたもの丶、機緣に觸れて發現した事となる。『地論』と『唯識論』との立脚の相違は、實に微妙な所にあるが、共に『攝論』より流れ出た一派である。地論宗は眞如に力用を見て、之に識の名をも與ふるが、唯識宗は眞如を以て、識の動揺に道を與ふる形式と爲し、之を分別する。

『楞伽』の宋譯には、前揭の如く八識を概括して眞現事の三識とするが、然し魏譯には眞識を擧げてない。擧げない時には、現識中に之を內含せしめ、現識から有漏の分子を除去する時に、之を眞識といひ、或は第九識と名くる事となるのである。斯くて之を八識とする時には、心・意・意識・五識身となる事はいふまでもない。この點より見る時は、右の如く、菩提流支の說を眞識說と限るのは、如何かと思ふ。

また『起信論』の四熏習（開けば八熏習）は、能く組織せられたものであるが、その意味も文字も『楞伽經』の中に散說

せられ、寧ろ多きに過ぐる程である。『經』に、四熏習の語まであるが、これは『論』の四熏習とは異るらしい。今、『經』中に散亂せられてあるものを集めて、『論』に比較すれば、左の如くである。

○『楞伽經』	○『起信論』
無漏熏習	眞如熏習
無明熏習・無始戲論虚妄熏	無明熏習
習阿黎耶熏・習虚妄分別熏習	妄心熏習・邪見熏習
境界熏習・無明五陰熏習	妄境界熏習

斯の如く『楞伽』と『起信』との間には、重要なものゝ間に一致がある。他の經論に見るべからざる特色の上に於て、爭ふべからざる同調がある。之を見ずして枝末の論議に走るは、適當の途であるまい。況んや『經』と『論』との一致はこれのみに止らぬ。以下、これまた『論』の特色として數へて然るべきものだけを取り出して見よう。

第三、『楞伽經』『起信論』の比較小品八則

（い）『論』の離言眞如と、『經』の勞頭にある百八非句と

（ろ）『論』の依言眞如の下の如實空・如實不空と、次に揭ぐる『經』の空・不空と

如來藏無下共二意轉識一熏習上故、名爲レ空
具二足無漏熏習一故、名爲二不空一

（は）『論』の六染の下にある相應心・不相應心と、經の相・相續（流注）と、

（に）『論』の轉滅の下にある心相滅、心體不滅、又は無明滅、相續則滅、智性不レ壞と、『經』の非二自眞相識滅一、但業相滅

と、

（ほ）『論』の心相の生住異滅と、『經』の諸識有二二種生住滅一と。

（へ）『論』の法報應三身と、『經』の法報佛・化身及變化と

（と）『論』の如來の勝方便としての西方信仰と、『經』の是皆一切從二阿彌陀國一出、又は名二龍樹菩薩一證二得歡喜地一、往二生安樂國一と。殊に眞諦譯『攝論釋』末尾の偈中に見ゆる西方信仰より見る時は、『論』にこれあるも不自然ではない。その勝方便といふは、瑜伽派の自在天信仰が、瑜伽を容易ならしむる勝方便と交渉があらう。

（ち）『論』の心生滅門の下に於ける大乘の體相用三大は特色の隨一であつて、この思想が印度にあり得たかの問題があるけれど、動的に眞如を見る時は、自ら起り得ると思ふ。これが參照として、『唯識論』の信を說く下の實・德・能や、勝論六句の中の實・德・業や、數論の『金七十論』の三德の體・相・事・法などが、注意せらるべきである。殊に『金七十論』は眞諦の譯で、三德の事と法とは、いづれも用に屬すべきものである。事とは、薩埵が照し、羅闍が造り、多磨が縛するをいひ、法とは三德が互に伏し、互に依り、互に生じ、互に雙び、互に起すをいふのである。

此の外に不思議熏變の如き幾多のものを擧げ得られようが、これだけ『經』と『論』との一致をいへば、大抵兩者間の必須の關係を認めてよい。隨つて『楞伽』のある印度の當時に、『起信』のあるべきを推定して差支あるまい。これを打ち壞りて、猶支那撰述ならねばならぬ理由、いづこにあるか。

望月君は眞諦譯ならぬ決定材料として三つを數へたが、その第一の三身說すら前揭の如くに『經』中にある。君は第二に、「如二修多羅說一」といつて、經名を出さぬ例は、『十地論』や『寶性論』にはあるが、『攝論』等には曾て見ないなどゝいふ事を、決定資料の一つに數へて居るが、餘りに些事に拘泥するではないか。これとても、『楞伽經』中、經名を擧げずに、修多羅說とのみいつて居るのを見ると、蓋し時代の風潮であつたものであらう。猶、君の決定材料の第三として、煩惱礙智礙

の語を擧げて居るが、これは予が眞諦の文字上の力能を示さんとて、特に摘發したものであつた。何故に眞諦は普通の二障を用ひずして二礙を用ひしかといふに　これについては、海東元曉の解釋を以て答へよう。海東は、「顯了門中には二障と名け、隱密門内には二礙と名く」とて、普通にいふ二障と、『起信』特殊の二障とを次の如くに比較して居る。

普通 ┌障二涅槃一―十使煩惱……一切動念、取相等心┐ 特殊
　　 └障二菩提一―法執等惑……根本無明、昏迷不覺┘

『起信論』が六染心を以て煩惱礙といひ、無明住地を以て智礙といつたのは、普通の二障に異りて、モット根本的のものを指すから、二礙といつたのであるといふのが、海東の解釋である。予は如何にもと合點して、普通の二障を熟知せる眞諦三藏が、之に異る『論』の二障に對して、苦心の末に二礙といふ特殊の名目を作つた所に、却つて眞諦三藏の飜譯上に於ける文字の力量を見ると思ひ、新譯が之を二障に改めたのは、眞諦の苦心を沒却するものとまでいつて置いたのである。又、君は一行三昧を『文殊般若』から取り來つたものとして數へて居るが、これまた予が既に飜譯の一證として論じて置いたものであるから、今は之を略する。

斯の如く『楞伽經』と『起信論』との間に重要なる一致を見、而も眞諦譯を否定し、又は支那說を支持すべき決定材料がないとすれば、先づ印度撰述、少くも印度人の撰述と見るのが自然であらう。如何にしても說明し得られぬ破綻あつて後にこそ、僞造說も成立しようが、破綻なきのみか、印度の教學思想から推さねば說明し得られぬまでの理由があるのに、『法經目錄』と『四論玄義』とを離れては、いづれに支那說を挿むべき餘地あるか。君は印度說を主張するものに對して、舊來の傳說を維持するのみといふ笑殺を下すけれども、傳說以上に立派な理由があるではないか。予は元來懷疑思想が多くて自ら耻る位である。既に『楞嚴經』を否定し、『四十二章經』を晉代のものとし、『牟子』を劉宋の時代に下した。又、容易に主張

する事をせぬが、『起信論』につきては、聊か自信がありて、初めて意見を吐いたのである。猶少しく餘說として追加したいものがある。

十三　印度に於ける唯心思想の二大系

予は印度に於ける唯心思想に少くも二大系ありしと思ふ。

- 深密系―藏　識。種子緣起。賴耶說―境智對立
- 勝曼系―如來藏。無明緣起。眞如說―境智一如

兩系共に八識（又は九識）を建立するが、初期に於ては區別がまだ明了にあらはれて居ない。既に『深密經』には六識以上に賴耶識を說くけれども、或はこれを阿陀那とも名けて、別に第七識をいはぬ。『攝論』に來りては、阿陀那を以て第八識の異名とすると同時に第七識の名稱と爲し、これに同煩惱を附隨せしむる。『唯識論』に來りては、阿陀那を以て第八識の別名とし、第七識には特に末那の名を與へて居る。これが八識說の一派である。他の一派は『攝論』の後を受けて、賴耶を第八識とし、阿陀那を第七識とする。『轉識論』・『顯識論』の如きはこれに屬する。これが、他の一派の九識說である。

『轉識論』
- 第八―果報識・本識・宅識・藏識・第一識・一切種子識
- 第七―執識・阿陀那識

『顯識論』
- 細品―業耶識、果報識・本識・種子識―顯識
- 中品―陀那識┐
- 麁品―意　識┘―分別識

斯く識名に於て既に兩派の存在を知らしめ、而して識の終末觀に於ては、兩派が全く說を分つ。一は終局境智を對立せしむるが、他は境智を俱泯して之を一如ならしむる。共に阿摩羅識の名を用ふるが、對立派は之を第八識の淨位と爲し、一如派は第八識に區別して、之に第九識の名を與ふる。是に至りて、兩派は、八識家・九識家とも呼ばるべきである。『決定藏論』・『三無性論』・『轉識論』・『十八空論』の如きは、いづれも九識家に屬するもの、『楞伽經』、『起信論』もまた同じくこの系統に屬する。眞諦は實に九識派に屬して居たのである。眞諦譯の特色として、八識建立を數へるのもよいが、それよりも第九識のあることゝ、眞如を動的に見た事とを見のがすべからずと思ふ。

印度に於てこの二派のありし事は、その證據が少くない。

『金剛三昧經』には、轉二諸識一入二庵摩羅一といひ、

『密嚴經』には、如來清淨識、世間阿賴耶といひ、

『大乘莊嚴論』には、說二心眞如一、名レ之爲レ心、卽說二此心一爲二自性清淨一、此心卽是阿摩羅識といふ。

殊に最後の『大乘莊嚴論』は、玄奘以前の波羅頗密多羅の譯で、『起信論』との同調が、大に注目さるべきものである。如來藏を高調し來る時は、當然この結末に到着をねばならぬのである。而して八識派は五性各別說であるが、九識派は當然一性皆成說とならねばならぬ。『楞伽經』、『起信論』は、一性皆成說に屬する有力なる聖典である。

十四　『起信論』の年代

こゝまで論じ來れば、『楞伽』・『起信』の年代を規定せねばならぬ。予は敢て『楞伽』を以て世親以後護法以前といふ。その故は五法・八識・三性の如き中樞教義のみならず、二種闡提・五種性・三種意生身・三身佛の如き特殊の思想より見て、

之を『攝論』の後に屬し、世親以前に上るを得ずといふのである。君が三身說は世親以前になしと力說せるに遭ひ、予は益々『經』を世親以後に置くの意を强うする。而して『起信論』の中心思想は、『瑜伽論』・『攝論』にも共通するものであるけれども、前に比較せし如き特殊の材料に於て、『楞伽經』との間に離るべからざる關係あるは否定する事が出來ぬ。松本博士は實著なる態度によりて、その前後は不明であるといはれたが、予は『論』を以て『楞伽』を組織化せるものと見て、之を『經』の後とする。少くも世親以後といふ點に於て、『楞伽』と同位置にある事は、先づ動かぬ所であらう。『瑜伽論』中に諸出世間法、悉從㆓眞如緣々種子㆒生といひ、『唯識論』中、眞如の活動を批評せる所のあるのは、『楞伽』・『起信』の如き思想のありしを推定せしむるのである。唯識十大論師の中、安慧は種子を假無とし、黎耶を無明とする點に於て、護法の種子を實有とし、黎耶を無覆とするものと異り、その點に於て『楞伽』・『起信』とやや同一の步調を取つて居る。十大論師が輩出して、折衝辯難せる那爛陀佛教の黃金時代に於てこそ、『起信論』の如き大思想が有り得よう。然し『攝論』や、『顯揚論』や、『佛性論』や、『雜集論』の如き大文字が、續々として現はるゝ時代であるから、この『論』が支那の佛教史上に於て有する如き價値は、印度にては認められざりしならんも、斯の如き大文字あらしめし當時の思想界の活潑なるを思はずに居られぬ。六朝末の支那の佛教思想界は、次第に印度の壘を摩せんとするの活動を呈し來つたが、猶少くも百五十年位は後れて居よう。印度の壘を摩するに至れるは、眞諦三藏が譯業を終へ、加ふるに玄奘三藏が歸朝して盛んに翻譯した以後の事であるから、隋末唐初位に至らば、或は『起信論』の如き大文字もあり得ようと思ふが、『攝論』研究の初期に、之を望み得べしとは思はれぬ。君は印度の思想界の狀況は、『起信論』あらしむる程の活潑なものがあるまいといはるゝが、世親時代以後の數論・勝論等の外道の勃興、大乘非佛論の蜂起は、當時の大乘佛教徒を死活せしめて居るではないか。この活潑な、また亂雜な思想界にありて、大乘の信條を確立せんとの、止まれぬ要求あり、之が爲には不惜身命の活躍に導かるゝ自己に對する深觀、眞理に對するなやみがあつてこそ、初めてその中から『起信論』の如き大文字が鍛成せられ得べきである。大乘の法體

として衆生心を提示せる如き、實に大膽な宣言ではないか。これ眞如の內熏の如き、內の聲を聞ける人に非んば道破し得ざる所。忽然念起の如き、論理の究極の妙味があるではないか。『論』の大組織・大精神に參到してこそである。之を剽竊的な捃拾的なものと見ては、いづこに『論』の生命がある。また、果して剽竊的な、捃拾的なものであつたならば、如何にしてか能く支那佛教史上に、彼が如き力を與へ得られよう。

十五　支那佛教轉回の力としての『起信論』

無著世親系の佛教、殊に『起信論』は、支那佛教を轉回せしめた。時空因果を否定せる成實三論によりて、立派に準備が出來た。その後に傳來した所の『攝論』『地論』特に『起信論』の力は、想像以上に偉大なるものであつた。蓋し、黎耶識又は衆生心、卽ち現實の自己に、成佛の鍵鑰があるといふ點が、力を與へたに相違ない。見よ、『淨土論』によりて目覺めた曇鸞、『楞伽經』によりて鍛へられた慧可、『地論』によつて立てる慧遠、『攝論』によりて起れる曇遷、唯心系統の佛教に刺激せられて『法華』を活躍せしめた慧思、何たる燦爛たる光景であるぞ。三論の法朗すら、同門の慧布から『楞伽』思想を傳へて居る。當時の南北の學匠悉くこの唯心思想によりて、一轉機を得たのである。予は、從來、羅什傳譯の龍樹法門が、天下を二分してその南を有ち、留支眞諦傳譯の世親法門が、その北を有ち、兩々相對立して美觀を呈したものと聞かせられて、左樣に思つて居たが、今や之に異りて、淨土教でも、禪家でも、三論家でも、法華家でも、悉く世親法門によつて一轉機を得ぬはないと考ふるに至つた。六朝末の教界は、正に無より有に轉ずるの過分に立つて居る。而して之を轉ぜしむる力となれるものは、『攝論』『起信論』であつたといひたい。禪家でも法華家でも、この思想が加はつてから、頗る力あるものとなつた。これが加はらずば、かの力強き頓悟法門が出來なんだであらうと思ふ。慧思の弟子たる天台の『小止觀』中に『起信

論』を引證し、『玄義』中に『攝論』を引證せるも、敢て不思議はない。是に至りて天台の一念三千説についても、慧思撰といはるゝ『大乘止觀』についても、意見はあるが、まだ未成品であるから、他日論ずるの機會を得たいと思ふ。

十六　結

望月君に望む、君は最初『論』の内容より攝論家説を主張したが、今度は『四論玄義』から、地論家説に變り、この間の關係を調和せんが爲に、複雜な理路を辿りて、地攝二論調和説を主張して居らるゝが、然し前に指摘した如く、處に於て、時に於て、材料に於て、大なる變化を取り、特に、最後には「主として楞伽に依つて」とまで移つて來られた。最早や予の説と相去る事、餘り遠からぬ樣になつて來たといはねばならぬ。願はくば『法經目錄』と『四論玄義』とを離れて、全く自由なる高説を立てられん事を。今度は思ふ存分に言つて見たいと思ふ所から、隨分深刻に亘つた所も少からぬと感ずる。これといふのも、互に眞實に向つて研究の歩を進めたいと念ずる爲であるから、偏へに君の宏量に訴ふる。昔、那先生比丘は彌蘭王に向ひ、王者問答や愚者問答は御免を蒙るといつた。王者問答といふのは、一たびその意見に逆ふ時は、天誅忽に至るの謂、愚者問答といふのは、理非を辨へず、議論の爲に議論するの謂である。予はこの二種を避けたいと念じて居る。苟くも自説に非を認むる時は、潔く軍門に降るべき良心は、失はざらんことを期するのである。妄評の點は多罪々々。假に鮮滿支巡禮の行を思ひ立ち、行李匆々、十分の推敲を加ふる閑暇なきを遺憾とする。

（大正九年九月二十一日擱筆、大正九年十月・十一月、哲學雜誌第四百五・六號）

『天台法華玄義釋籤要決』十巻・『天台法華疏記義決』十巻・『摩訶止觀論弘決纂義』八巻の撰者道邃についての疑問

『大日本佛教全書』中に、表題の三部を收む。『疏記義決』は「于時萬治三庚子年仲秋上旬、大崎平兵衛刻之畢」の奥書を有せるものより、『弘決纂義』は「元祿十六年癸未初夏穀旦、中野五郎左衛門梓行」の奥書、及び「右止觀輔行纂義、播陽沙門邃公所撰也、云云」の天台山德王亮潤謹書の跋語を有するものよりせるなり。亮潤が『纂義』を播磨道邃の撰と決定して後、此の說我が學界を風靡し、近くは上田照遍師も此の說に從ひ、今日にては三部共に播磨道邃の撰述と爲すもの、學界の通說なるが如し。之を『大日本佛教全書』に收めたるは、之を日本撰述と爲せること言ふまでもなし。顧みるに、德潤の前後を通じて是等三部の撰述者たる傳法沙門邃を以て、支那の興道道邃と爲すもの、却つて多かりしが、支那撰述說は次第に其の勢力を失へるの觀あり、この邃なるものは、果して播磨道邃正覺なりや、また支那道邃の興道なりやは、猶一應考察せらるべき幾多の問題を含むべしと思はる。之を決定せんには、單なる口碑又は傳說によらずして、その內容に立ち入りて、その中より果して播磨道邃なりや、又は支那道邃なりやの必然の理由を探り來るの要あり。予は學界の趨勢が、之を播磨道邃と爲すに拘はらず、三部の中には却つて之を支那道邃と爲すべき理由あるを論じて、以て學界に一問題を提供せんとするものなり。之につきて、『要決』『義決』『纂義』の撰者傳法沙門邃とは、我が播磨道邃に非ずして、支那の興道道邃ならんかと推定せらるゝ理由につきて、次の順序を以て、予の研究の成果を記述せんとす。

第一節　兩道邃の傳記及び撰述

一、興道道邃の傳
二、播磨道邃の傳
三、興道道邃の撰述
四、播磨道邃の撰述

五、目錄の成果

第二節　興道道邃の時所位を示すべき用語

一、近代の語
二、此土・此間・此方土人・今此漢國の語
三、和上・闍梨の語
四、章記・章書・再治疏の語
五、止觀論の語及び荊州本・楊州本

第三節　興道道邃の撰述なるを推想せしむ引證章疏

一、無著の『大空論』
二、眞諦三藏の『注金光明』・『攝論義疏』・『如實論記』
三、菩提流支の『法界性論』
四、天台大師の『彌勒成佛經疏』・『釋論疏』・『觀心誦法』
五、安國寺利涉法師疏四卷
六、天長寺（或彭城寺）延秀の圓鏡
七、慧影の大論記、僧侃の大論疏、曇衍の大論疏
八、唐惠祥の釋門自鏡錄

九、三疏中に開說せらる他の章疏
（イ）妙勝定經
（ロ）肇公新疏
（ハ）東安法師（法華疏）
（ニ）左溪科文、左溪科帖
（ホ）慧觀の法華宗要、惠基の法華義疏、僧印の法華義疏
（ヘ）北瑤二師及び玄暢
十、事緣不明の書目及び人名
（イ）唐太子所集『續高僧傳』
（ロ）道邃圖經記
（ハ）眞諦經圖記
（ニ）梁王傳
（ホ）老俒律師
（ヘ）南岳照禪師
第四節　天台弟子乾淑集『邃和上止觀記中異義』と『摩訶止觀弘決纂義』との對照
一、無漏總中三について
二、一并下是止觀宗數三觀疊二について
天台法華玄義釋籤要決十卷の著者道邃についての疑問

三、破思假中、次第斷及超斷について

四、一經一說、餘經亦然について

五、『異義』は乾淑が傳教大師の爲に出せるか

六、『異義』に對する日本乾淑假託說

第五節　結論、三疏は興道道邃の撰か

一、邃撰三疏の文體より見て

二、三疏中に引證せらるゝ夥多の人名及び内外典籍より見て

三、假託說の緣由

予は以上の理由によりて、支那道邃の撰ならんと推定し、而して假託說の起りしは、天台山家學派が荊溪興道の師資の間に、異義のあるべからざるを要求し、この要求より遠く宋の志磐の『佛祖統記』の『止觀記中異義』を以て、日本乾淑假託とせる說を承けたるものと斷言せんとするものなり。

第一節　兩道邃の傳記及び撰述

一、興道道邃の傳

唐の道邃の傳は、『宋高僧傳』卷二十九に、唐天台山國清寺道邃傳として、又續藏經の中に、大唐天台沙門乾淑述、道邃和

上行迹として、簡單に叙述せらる。『宋傳』には大暦中に師の湛然が止觀輔行記を委付せること、同門の元皓が畏服せること、及び貞元二十一年に日本國沙門最澄が入唐して決を求めたるを叙するのみ。門人乾淑の行迹には、慈恩の『法華疏』を寫し、一僧の夢告によつて湛然闍梨に從ふ五年、楊州に至りて『止觀』・『玄文』を講じ、貞元十二年天台山に入りて山居九年、『止觀』・『玄文』等を講ぜるをいひ、而して「乾淑隨二和上一、始得二十年一、在前之事、悉不二具知一」といふ。これ貞元二十年頃、道邃生前の記錄なれば、最も信用すべしと爲す。この行迹は、傳教大師の『內證佛法相承血脈譜』の中に、道邃和上行業記として、又『顯戒論緣起』卷上の中に道邃和上行迹として、そのまゝ揭載せらるゝより見れば、恐らくは貞元二十一年に入唐せる我が最澄の請に應じて、同門乾淑の錄せるものなるべし。乾淑の道邃に從へるは、最澄より十年以前にして、その集に成れる邃座主記『止觀記中異義』一卷は、傳教大師によつて將來せられ、現に續藏中に收載せらる。恐らくはまた傳敎の求めによりて、乾淑の錄せるものならんと推せらる。

二、播磨道邃の傳

鎌倉時代の古記錄たる『增位山長吏記』なるものゝ中に、第十七代道邃僧都の傳を簡潔に錄する所あり。之によれば、道邃は中納言大江匡房の男にして、嘉永二年に出家し、毘道法師の徒と爲り、敎觀密乘の旨に精しく、康治年中、姫路山稱名寺を建立して合行灌頂を行ひ、仁平年中勅に依つて酒見神前に於て勸導師講師たり、賜ふに水精の數珠を以てす。久壽年中三部抄を撰し、吉祥天女護摩供私記を撰し、保元二年四月十五日、千地藏院に於て寂せるなり。この記事は、鎌倉時代のものなれば、大に信用せらるべきものにして、その三部抄といふは、姫路抄の名あるものなり『峰相記』の中に、「宗要科に就いて、古今自他の聞書、並に愚案を加へて、料簡の及ぶ所、三卷の抄を造り、姫路抄とて、本山迄も依用なり、日本一州義科の本書とす」といへるもの、正しく三部抄の何ものたるかを道破せり。（鷲尾順敬氏に據る）

鎌倉時代の古記錄なる『增位山長吏記』の中に、問題の三大部關係の撰述なきは、大に注意せらるべき所とす。こゝに問題とせらるる三大部關係の三部が、彼の撰とせらるゝに至りしは何の時代にして、如何なるものに錄せられしかは、次に至りて叙述する事とせん。

『天台霞標』七編卷之二の中に收められたる享保丙午老苾芻光謙謹撰の文中に、正覺坊道邃に關するものあり。光謙が、播州增位緣起を引證して、その後に自己の感想を加へたるものなり。左の如し。

播州增位緣起曰、姬路城東北六里許、有レ山曰二增位一、周二十四里、峰巒秀明、林樹鬱蒼、中有二巋然大殿一、安二置藥師佛一、行基菩薩手刻也。觀音之堂、僊鐘之閣、列二於其前一、子院十五、散居二其下一。規模大備、眞靈刹也。稽二其所一レ始、天竺阿育王、取二釋迦舍利一、作二八萬四千寶塔一、勅二鬼神一於二閻浮提城邑一、滿二一億家一、爲立二一塔一。震旦之境、有二十九處一。本邦則二處、其一在二江州蒲生縣一、其一乃埋在二本山一。聖德太子、嘗就二其地一、各建二精廬一。本寺經二一百四十年一、廢壞成二狐兎之區一。行基菩薩感レ夢登臨、覩二其勝跡一、奏請再興。後 仁明天皇、勅更二相宗一、而保二台寺一、名二隨願寺一。近衛御宇、天下大旱。詔二本州六大寺一（增位、法華、書寫、八葉、八德、妙德）禱レ雨。六寺大衆、於二加茂縣酒見神廟一、轉二讀大般若一。俄頃大雨、萬國同霑。大衆爲レ賽二神恩一、講二論教義一。時本山正覺坊道邃（世曰二播磨道邃一）德臘俱高、故出二其論目一矣。至レ今此講、本寺出レ題、云云。

以上は『增位緣起』の引證なり。光謙はその後に感想を加へていふ。

先師（妙立）嘗登宿、賦レ詩曰、播陽千歳寺、信宿思悠然、雲白眠中嶺、月明心裏天、新知粗解レ教、舊識豈迷レ禪、早晩留二斯地一、臨レ池憶二寶蓮一。使三人想二見山中清幽一矣。地之靈者、能鍾二人傑一。斯山而道邃之後、寥寥無三名レ世者一、何哉。噫、時誠不レ可二以久替一、他日必有二豪傑者出一焉。住二於此一者、宜レ知二自勵一。云云、

享保丙午老苾芻光謙謹撰

この『緣起』の中には、三大部關係の三部に及ばず、唯教義講論の際に、その論目を出し、その後增位寺が出題せるに至れ

るをいふのみ。光謙は、この靈山には人傑の出づべきに、道邃の後に、遂に世に名あるものなきを慨す。光謙は先師慈山妙立の後を承けたるものなれば、その意中には播磨道邃の三大部關係の撰を認めたるものならん。『止觀輔行纂義』を以て、播陽沙門邃公の所撰と決定せるは、亮潤大僧正にして、事は元祿十六年にあり。妙玄も光謙も、元祿年間に於て教界に雄飛せし學者なれば、必ず亮潤と同樣の見地を有せりと見るを得べし。

三、興道道邃の撰述

道邃の撰述として、その名の知らるゝもの左の如し。

止觀記中異義一卷　邃座主記、天台沙門乾濟（恐淵）集（見行）（玄日上、天台宗章疏）
（傳教大師越州將來錄）

維摩經疏私記三卷　上卷玄義一百四十八紙 傳法弟子道邃撰
大般涅槃經疏私記十卷　傳法弟子道邃撰 三百八十三紙
十不二門義一卷　唐道邃錄出（見行）
（以上三部、傳教大師將來台州錄）

道邃が屢々『止觀』・『玄文』等を講ぜる事は、直弟乾淑の記述によつて、明白なり。既に『止觀記中異義』あり。『止觀』・『妙玄』・『文句』即ち法華三大部に關する撰述なかりしか。一層委しくいふ時は、其の師荊溪湛然一代の大著たりし『輔行』・『釋籤』・『文句記』に關せる撰述なかりしか。これこの論文の問題なりとす。之に關して、古來の目錄を涉獵するに、『大唐國法華宗章疏目錄』なるものに、次の如く記さるゝを見る。

道　邃　和　尙

止觀記中異義一卷　　玄義要決十卷
文句要決十卷　　　　止觀要文（恐決）十卷

この目錄、惜むらくは撰述者も撰述年代も不明なり。後の『謙順錄』の記事より見るに、範のものなりしかと思はる。範を惠範とせば、六波羅蜜寺の沙門にして、その集に成れる眞言宗目錄を、謙順が校訂增補せるものは、『諸宗章疏錄』の眞言部なり。これは大唐國の法華宗章の目錄なれば支那撰述と爲すこと言ふに及ばず。

寬文七年（一六六七）前川茂右衛門の梓行せる『釋敎諸師製作目錄』卷二は、前揭『大唐國法華宗章疏錄』をそのまゝに承けて、而して次の如く記す。

道　邃　和　尙
止觀記中異義一卷　　玄義要決十卷
文句要決十卷　　　　止觀要決十卷

元祿十六年（一七〇三）豐山長谷寺肩山端寮に於て、釋氏懷山玄海が書寫し、寬政四年（一七九二）豐山一切經坊古本中に於て、釋沙門快道が求め得たる『諸師製作目錄』には、之を承けて次の如く記す。

道邃和尙　妙樂第一弟子
一止觀記中異義一卷　　一玄義要決十卷
一文句要決十卷　・　一止觀要決十卷

東武謙順（一七九〇）の『增補諸宗章疏錄』卷三には、猶之を承けて、次の如く記す。

異道道邃　續紀第八　宋僧傳廿九
玄義要決十卷　　止觀要決十卷

文句要決十巻　○按此三部出ニ乾錄一、統記等中不レ見。

斯くの如く四個の目錄には、與道道邃に四部の撰述ありしと爲す。其の中に於て『止觀記中異義』につきては問題なきも、こゝには他の三部を當面の問題とするなり。

こゝに附言せんに、四錄共に三大部に關するもの、いづれにも『要決』の稱を加へたり。恐らくはいづれも書そのものを見ずして之を錄せるものなるべく、今は書目に拘泥するの要なし。單刀直入に問題を提起すれば、是等の三要決は、『大日本佛教全書』中に收めらるゝ、左の三部に相當すべきものなりや、如何といふにあり。

天台法華玄義釋籤要決十巻
天台法華疏記義決十巻、殘闕六巻
摩訶止觀論弘決纂義八巻、殘闕六巻
　　以上三部、傳法沙門邃撰

以上の三部は、與道道邃の撰なりや、播磨道邃の撰なりやにつきて、古來の論議あり。當初は與道道邃の撰とせられしが、次第に播磨道邃撰の說あるを來して、中ろは彼此相半ばし、最近は播磨道邃說に、學界の輿論一定せるものゝ如し。果して然るや否や。

四、播磨道邃の撰述

『檜位山長吏記』の中に、「久壽中撰ニ三部抄一、撰ニ吉祥天護摩供私記ニ」とあり。この「記」は鎌倉時代の古記錄にして大に信用せらるべきものとせらるゝを以て、道邃に三部抄及び護摩供私記の撰ありし事は、之を承認し得べし。この三部抄は『峰相記』に「宗要科文莚ニテ、古今自他ノ開書、并最案ヲテ、料簡ノ及所、三巻ノ抄ヲ造リ、姫路鈔トシテ本山迄モ依用ナリ、日本一州義科ノ本書トス」とい

へるものなるべし。

又『山家祖德撰述篇目集』の中には、播摩僧都道邃撰として『生死覺用抄』を掲げ、又『峰相記』の中には、法華三大部につきて三十帖の疏を造れりとせらる。斯くて道邃に宗要科文三部抄と吉祥天護摩供私記と生死覺用抄と三大部三十帖疏ありし事となる。宗要科文三部抄又は姫路抄も、吉祥天護摩供私記も何等の目錄にも掲載せられず、今日之を尋ぬべきなし。生死覺用抄は、『本朝台祖撰述密部書目』の中には、この書目の下に『伊勢道空』の撰號を加ふるを以て、德川時代の初期に於て、撰者に關する異說ありしを知る。或は道邃と爲す說もありといふ。撰者不明として、大日本佛教全書、天台小部中に收めらる。三大部に關する三十帖疏は、本論の研究題目なれば、之を除外する時は、道邃の眞撰と目すべきは、何等所傳なしといふべきなり。

播磨道邃が、三大部に關する三十帖の疏を造れる事は、『峰相記』二卷なるものに出づ。この書は、貞和四年（一三四八）播磨峰相山雞足寺に詣して、一老僧より聞ける所を紀錄せる體を爲すも、書寫山松壽院宣道の元祿十四年（一七〇一）の後序を有し、元祿十一年劍持清詮作の『備考』二卷ある所より察するに、恐らくは貞和四年の如き遠き年代に遡るものならざるべしと思はる。この中に、次の記事あり。

又府邊姫路山正覺坊、山門學道極天台宗碩才有、宗要科文、古今自他聞書、並愚案加、料簡及所、三卷抄造、姫路抄本山迄依用。日本一州義科本書、又三大部疏、六祖所判處所、委細料簡加、三十帖疏造、雖稱自作間、道邃和尚云付。雖國内々人皆知、故播磨道邃云。無止學匠也。其餘流抄物等、悉增位寺留。是迄承分候。

元祿十五年（一七〇二）に成れる『本朝高僧傳』卷十四の中には、この記事をそのまゝに承けて、播磨姫路山沙門正覺傳を、左の如く記せり。正覺とは即ち播磨道邃の本名たりとす。

釋正覺、播州人、少登上睿山、遊諸師門、研覈台教、明發得成、歸姫路山、獨事著述。宗要科文著鈔三卷、名

姫路鈔。又天台三大部、細加二定衷一、著鈔三三十卷一。台徒珍レ之。謙逐假書二道邃和尚一。時人覺呼二播磨道邃一。其餘鈔述、在二增位寺一云。

正覺は大江氏の出、增位山第十七代の長吏なり。この增位山には『止觀決疑鈔』五卷なるものを撰せる、第十一代長吏海尊の如き學匠もありきと傳へらるるに顧みて、天台學の一中心なりしを知るべし。こゝの長吏たりし正覺が、三大部につきて六祖荊溪の所判の殘る所を、委細に料簡して、三十帖の疏を造れりといふ說の起り來るも自然なり『峰相記』には、三十帖疏とあるのみ、惜しむべし、その名稱を缺くも、多くの目錄が三要決と爲せるもの、之に相當すべし『本朝高僧傳』は、之をそのまゝに承けたれども、これに贊する者もあり、又反對するものもあるは、前揭の如し。鷲宿は『道邃異義辨』を撰し、その中に『玄義要決』・『止觀纂義』を引きて、支那の道邃の異義なるを論明せりといふ。同時の天台山德王亮潤は、元祿十六年(一七〇三)に梓行せられたる『止觀纂義』に跋語を加へて、「右止觀輔行纂義、播陽沙門邃公所撰也。其於二止觀輔行深旨一、雖レ不三大有レ所二發明一、而句解文釋、有レ裨二於學者一多矣。然簡册亡闕、舛誤頗多。而今無二復善本之可レ考、爲レ可惜也。元祿癸未首夏、天台山德王院、亮潤謹書」とせり。尙も亮潤も、寬延三年(一七五〇)を以て入寂せるを以て、全く同時の學者なり。同時の學者が斯く說を分てるは、頗る奇觀を呈す。この反對說は、恐らくは『本朝高僧傳』の播磨道邃說に關聯を有すべしと思はる。(以上明治三十九年五月の無盡燈、鷲尾順敬氏の論文に據る)

播磨道邃說を主張する學者は、南北朝時代の『三大部伊賀抄』なるものゝ中に於て、既にこの說ありといふ。そは『本朝台祖撰述密部書目、同類部書目』の中に、次の記錄あるに基づく。

纂義　播磨道邃　イカ抄見

生死覺用抄、伊勢道空

法命集　已上、或目

この書目は撰者不明、隨つて年代不明なれども、引用書中に元和五年（一六一九）尊純親王目錄あれば、德川初期のものなるべしと思はる。その中に『纂義』一部を以て、『イカ抄見』として、之を播磨道遷に屬せしめたり。これ三大部に關するものにあらず、而も『纂義』の何ものたるかをも明示する所なし。之を初めて登錄せりといふ『伊賀抄』なるものも、また同書目に次の如く錄せらる。

三大部伊賀抄　樂珍云、伊賀國山田郡往生院祐朝從二春叡等一作レ之

伊賀抄ノ、山門秘書記終云、下野僧都祐朝書レ之、此人往生院學頭代官也、遂二三川僧都良意、弟子心聰一〇書レ之〇

この『伊賀抄』は現存せざるを以て、その中に、如何に錄せられしかは、之を知り難し。唯前掲書目によつて『纂義』一部のみなりしを知るを得るのみ。

德川時代の中期に成れる『山家祖德撰述篇目集』卷下の中には、次の如く記す。

播磨僧都道遷撰

玄義義決　　生死覺用抄

こゝに來りては、『纂義』にあらずして『玄義義決』を以て置きかへられ、前錄には伊勢道空に屬せられし『生死覺用抄』をも同じく道遷撰とせり。兩錄の間に、根本的の不一致ありといふべし。この『山家祖德錄』は、北嶺山僧釋龍堂編輯とせらるゝも、龍堂の傳記も年代も不明なり。中に收錄せるもの、敬光・慈等に及ぶを以て、德川末期のものと推定すべし。

五、目錄調査の成果

斯の如く目錄中に於て、三部中の一部を播磨道遷に屬せしむるものに、『台祖撰述錄』と『山家祖德錄』の二種あれども、いづれにも重要なる權威を擔ふ能はざるの觀あり。外に寬文十二年（一六七二）播磨鼎純抄錄播州神佛傳考拔書の中に、正

覺の撰なるを記せりとあるも、また他方には寛文七年梓行の『釋教諸師製作目錄』の中に三大部要決を以て、支那の道邃の作とせり。斯くて目錄の研究よりせば、支那作の方に傾くを至當とす。日本作說よりする時は、三大部に關する興道道邃の撰述は『佛祖統記』に記されず。從つて支那に行はれしと見るを得ず。從つて本邦に傳來すべき筈なし。保元二年に寂せる正覺が、名を道邃に假りて撰せるものを、範錄誤まつて之を興道道邃の撰として登錄せし後、全く之に誤られて、諸錄が之を踏襲せるに外ならざる事となるの觀あり。

今暫らく撰者問題より離れて、問題の三部の學界に行はれし時代を想像するに『伊賀抄』の中に『纂義』一部を錄せるをそのまゝに承認する時は、この一部は南北朝時代に於て既に學者の目に觸れしを知らしむ『大唐國法華宗章疏錄』に三部あるを知り、寛文十二年梓行の『釋教諸師製作目錄』の中に之を承くるも、三部共に要決とするは、普ねく學者の目に觸れざりしを察せしむ。德川中期の『山家祖德錄』の玄義義決を以て、若し『玄義要決』・『疏記纂義』の合一せるものとせば、是等二部の學界に現はれしは、この頃よりなるを推せしむ。時代に於て大に異らざるべしと思はるゝ『案相記』に三十帖疏とあるは、必ず三部を通觀せる上の筆致なるべし。斯くて道邃に三部の撰ある事は、德川初期に於て知られ、その學界に行はるゝに至りしは、中期なるべしと推定せらるゝなり。

第二節　興道道邃の時處位を示すべき用語

邃撰三疏の中に、近代の語あり、此方・此間・此方土人・今此漢國の語あり、興道道邃の時處を示すと見らる。又、荊溪湛然を指して、和上又は闍梨といふ、其の師に對せる語なるを思はしむ。又、荊溪の草書・草記・再治疏を見、而して又『摩訶止觀』を止觀論といひ、論に荊州本、揚州本の二種あるを知れり。いづれも興道道邃の撰なるを推想せしむるものなりと

いふべし。

一、近代の語

三部の中に近代の語多し。或は荊溪の語をそのまゝに使用せるものとも見らるべきも、よしそのまゝ使用せるものとするも、彼の地の道邃にして始めて相應すべく、法藏以後四百五十年を後るゝ我が播磨道邃のものとしては、何としても相應せず。況んや藏公の語の如きをや。

近代諸師、唯識爲レ正（玄義要決卷五）
近代基師等（同卷十）
近代藏公（疏記義決卷五本）
慈恩法師、近代獨步、門徒如レ林（同卷六本）
近代藏公（止觀論纂義卷四）
先近古師如二嘉祥一、多判二近遠一、近代諸師多判二久成之前一（疏記義決卷五本）

近代の語に注意し來る時、こゝに一の問題を提供するものは、『疏記義決』第六本の中に「唐朝大慈恩寺窺基法師、誦二法華經一作二玄贊十卷一」といへる中の唐朝及び窺基の二語たりとす。これにつきて、唐代の人が現代を指して唐朝といふは、或は不穩當ならざるやの疑あり、特に窺基は宋代以後の用例ならざるかの疑あり。されど唐朝につきては、多くの用例あるを以て、特に之を云々するの要なし。窺基につきては、慈恩の傳記が、大乘基とあるより見れば、基はその本名にして、窺基は後代のものとするを、普通の見解とす『圓仁目錄』には沙門基とあり、『智證目錄』には基公とあり、『疏記義決』の中にも或は基師とし、或は慈恩基師とす。宋代以後窺基を通稱とするに至れるより見れば、こゝに窺基の目あるは、或は唐代の

撰ならざるを示す事となる。されど唐慧詳の『法華傳記』卷三の中に、唐大慈恩寺釋窺基とあり、唐智昇の『開元釋敎錄』第八玄奘傳、龍朔三年の下に「至十一月二十二日、令弟子窺基、奉表奉聞、請御製經序」とあり、唐栖復集の『法華玄贊要集』卷一の中に、基・慧基・窺基の三名につきて、「基與窺基最親」と決定せり。唐代中葉以前に於て、既に基と窺基の兩者を併用せるを見る。斯くて窺基の文字ある事が、必ずしも『疏記義決』の年代を下す必要なきなり。

二、此土・此間・此方土人・今此漢國の語

『纂義』卷八の中にいふ、

道士者、此土五岳道士也。

『此土』の語、また本邦學者の言として相應せず。こは荊溪の『輔行』第八三三に、「言衣裳者、上曰衣下曰裳、故古人服飾、如道士無帔者是」の中の道士の語を解せるなり。荊溪が道士といへるものに對して、「此土五岳道士」の解釋を與へたる人は、彼の興道道邃なりや、我が播磨道邃なりや。我が學者にありても、彼の學者の筆致に倣ふ事あり得べしと雖も、之を興道道邃とするの相應すべきを思ふ。

『玄義要決』卷九の中にいふ、

此間俗學、以莊老爲宗

『此間』の語も、また此土・此方と同じく、彼の地の學者の筆致としてこそ、文字に親しからんと思ふ。こは『玄義』の中に、「此間莊老者、莊子後改爲嚴子、謂避後漢明帝諱也。老子卽老子經」とあり、『釋籤』がこの部分に「以地人釋地義、偸安莊安」といへる後を承けたるものにして、『此間』の語は『玄義』のまゝなれども、之をそのまゝに承けたる學者は、彼の興道道邃にして、初めて相應すべきなり。

斷くて和上の語は、荊溪直門の道邃の語として、頗る相應するも、四百五十年を隔たる我が播磨道邃の語としては、大に相應せずといふべきなり。

『摩訶止觀論弘決纂義』には、湛然を指して三回までも闍梨といふ。之を闍梨と呼ぶは、後代の人によつても爲し得られざるに非るべきも、直弟道邃の語として、最も親しといふべし。

夫止觀論者、進行軌轍、修條規模、上乘梯橙、下化筌罤、目足兼備、清凉自通。湛然闍梨、繫二之於心一、形二之於墨一、十章十觀、層二高其根源一、十境十乘、類二析其出沒一。（卷一）

古師謂爲二了因性一者、若准二淨名疏一、二人俱無者無二了因性一、亦同二古師一。闍梨解云、何妨二無始全無一句一。今從二於全無者一說、意取下未三曾聞二常住二字一人上也。（卷五）

了因性に關する部分は、『輔行』第五之三に、復有二佛性二二人俱無。古師謂爲二了因性一也。如レ此釋者、亦別教意、不了義說。若了義說者、應レ云三闡提善人、俱有二性德一。而闡提無二修善一、善根人有。闡提有二修惡一、善根人無。二人俱無二無不退性一、未レ入二似位一故也とあり。その意味を、荊溪闍梨が道邃に指示せるものと見らるゝなり。

有人云、無漏總中即三觀者、雲法師常在二座下一、聞二闍梨講一、至二此文一時、立二此義一也。「自參二聽衆一逾二十二年一、未三曾聞二此異釋一。」汝何作二是言一。雖レ聞二訓化一、堅執不レ移。故作二十不可一、更顯二其非一。今一紀即十一年也。（卷一）

雲法師とは異道道邃の道友行數智雲にして、共に荊溪の講下に列せし人なり。雲法師の異釋につきては、『輔行』第一之二に記していふ、「有人云、無漏總中三者、即三觀也。無漏空也。總假、中中。自從參二聽衆一、有レ逾二一紀一。實未二曾聞三有二斯異釋一。中即實相、實相是同。如何數爲二不同之󠄁異一、一不可也」とて、次第に七不可を列擧す。荊溪が自ら「一紀」といへるを、道邃は註して、「今一紀即十一年也」とせり。さて行數智雲の撰述として、現存するものに、左の二部あり。

法華經文句[illegible]要義一卷

法華經文句私志記十五卷

二部の中を捜索せば、或は智雲の異義を見るを得べきか。さはれ、そは今の所要に非ず。こゝには闍梨の稱を以て荊溪に對せる遂なる人は、興道道邃なりや、播磨道邃なりやといふにあり。予は必ず前者ならんと推定するものなり。

四、草記、草書、再治疏の語

『疏記義決』の中に草記の語あり、三回に及ぶ。『弘傳纂義』の中に草書の語あり。明白に荊溪湛然の草稿を指せるものなり。

然和上欲レ明ニ一意一、聖意難レ測、故云レ恐也。若依ニ草記一、此文猶那略、如ニ彼文云一、云云。（義決三末）

「記」況流通中、自ニ藥王ニ下六品、品品之中、皆有ニ結得道者一、皆過ニ八萬一。勸發品中、大千界塵人、具ニ普賢道ニ故者。若准ニ草記一、此文猶略ニ其意難レ見。應レ云ニ六品之中、皆有結得道者一。五品得益、皆過ニ八萬一。然勸發品中、大千界塵數人、具ニ普賢道一、云云。此文無ニ五品得益四字一。（五末）

これ現行本には略する所あり、意義の不明なるものありとて、草記を按して、草記中の「五品得益」の四字を加へて、以て之を通釋せるものなり。

問若爾記主何故引ニ天王品ニ而釋ニ彼人一、答、若准ニ草記ニ云、彼人者、大品隨喜三乘善根、乃至云、若了々人、能發心者、我亦隨喜。當レ知記主引ニ天王品文一、助ニ釋隨喜品中人義一。今文略。（五末）

こは「文句」の中に『大品』の隨喜と、『法華』の隨喜との同異に關せる問答あるに關聯して、記主湛然が天王品を引證せる意趣を討ねたるものにて、遂は草記によりて、現行本の略せるを補へるなり。

即迦葉中上法文是者、

彼文自然之語卽在。迦葉中上法文是也。如レ云二上法一者、摩訶迦葉言、佛是我師。世界所有成二阿羅漢一。我皆歸依、卽時自然、已得二具足戒一。貫修二卽迦葉中等八字一、皆二名異意同上一。晩見二章書一、一同二此意一、義亦無レ妨。或本有二兩重自然字一。更撿、云云。（纂義卷四）

この文のみにては解し難し。『輔行』第四之一に「卽迦葉中上法文是。此下文自有二善來一故知初文卽是自然。言二自誓一者、四分中名二教授一、亦名二上法一。」名異意同とあるを參酌し來つて、之を解すべし。こゝの草書といふは、荊溪湛然の草本を指せる事、多言を要せざるなり。

非分別智能知故非難者、分別智能知二法相貌一、性相離レ知能知。然此智不レ能レ知二中道佛性一、故云二非難一。若依二再治疏一、「分別智所知故非難。」恐是非字脫落耳。（纂義卷五）

この部分、縮藏經の『輔行』第五之五には「非分別理能知故非難、泥洹智不泊故非易」とあり。再治疏には、上の非字を脫せりとあり、縮藏本にはまた非分別理とす。恐らくは種々の異本ありしならん。そは如何にあれ、再治疏とは、再治の草本をいふなり。この再治の草本を見しは、何の道邃なりや、問はずして分明なりといふべし。

五、止觀論の語及び荊州本・楊州本

『纂義』は、天台大師の『摩訶止觀』を以て止觀論と爲し、卷頭にいふ

夫止觀論者、遵行軌轍、修條規模、上乘樞楗、下化釜頭、日足兼備、淸涼自適。

『摩訶止觀』を以て『止觀論』と爲すこと、他にその例を見ず。荊溪は『止觀輔行傳弘決』と題し、『止觀輔行搜要記』と題せり。道邃が獨り『摩訶止觀論弘決纂義』と題せるは、甚しく他に異るものあり。この一例は敢て之を日本撰述なるが爲とすべからず、寧ろ彼の地に於て之を論と稱せるものありしと想定するを以て、事實の眞相を得たりと爲すべきに似たり。

而して又『纂義』は、これに三本あり、第一本二十卷成のものは、圓頓止觀と題し、章安尊者が聞くに隨つて記せるものにて、事頗る煩雜なり。第二本二十卷成のものも、亦圓頓と名け、前本を略して、その文を改めず、第三本十卷成のものは、今の摩訶止觀是なり、治定の後名けて止觀論と爲せり。即ち是れ刊定の正文のみ。第二本にまた二あり。一は荊州本にて、初に「竊尋一師學道止觀法門」と列せるもの是なり。二は楊州本にて、初に「竊念述聞其爲十意」と列せるもの、是なり。今指す所は、これ楊州本なりといふ。

『輔行』には、この一部前後三本。その第一本二十卷成、幷に第二本十卷成のものは、幷に題して圓頓と爲す。その第二本は即ち文の初に「竊念」を列するもの是なり。その第三本は題意少しく異り、初に「止觀明靜」といふもの是なり。今の所承は即ち第三本なり、時人相傳へて、多く第三本を以て略本と爲し、第二本を以て廣本と爲すも、始末を尋ぬるに、紙數乃ち齊し。應に第三を以て再治本と爲すべし、略といふべからずといふ。『搜要記』の中にも、荊溪は、此文前後總じて三本あり、これ即ち第三再治定本にて、これ今の承くる所、略といふべからず、即ち初文に「止觀明靜」といふもの是なりといふ。

『纂義』のいふ所、荊溪の所述に照すに、第二本を以て荊溪は十卷と爲せるに拘はらず、これには二十卷といひ、而もこの第二本に荊州本・楊州本の二種あるをいふ。卷數は如何にあれ、これに二種あるをいふは、『纂義』の特色なり。二種の第二本あるを知ること、我が播磨道邃に於て、之を能くし得べきや否や。予は荊溪の門弟たる道邃にして、初めて之を能くし得べきを思ふものなり。若し『纂義』を以て彼地の道邃の撰なりとせば、止觀論の名稱に於ても、三顧の價値あるべきを思ふ。論の一字が誤謬に非る事は、中に『止觀』を引證する場合に、『論』の一字を安ずるにて之を知るべきなり。

第三節　異達道邃の撰述を推想せしむる引證章疏

第二節に於て彼地唐代を反映せしむる用語及び用書の上より、達撰三疏が我が播磨道邃のものならざるべきを推定せり。學者或は彼の地道邃に假託せるを以て斯の如き形態を爲せるのみ、彼の地唐代を現はすものに非ずば假託の要なしといふものあらん。之に對して、三疏中に引用せられたる多數の章疏を取り出して、是等の引用は我が播磨道邃の爲し得べからざる事を證明するを以て、最も有效と爲すべし。三疏中に引用せらるゝ章疏の研究は、これ本論の中心にして、他は之を助成すべきものたるに過ぎず。是等多數の章疏を集め來りて、之を一節中に合說すと雖も、その內容よりする時は、各項目は他の一節に比すべき價値あるを思ふ。便宜の爲に之を此の一節に合說するのみ。

（一）無著の『大乘論』を引用す。此の論は早く『開元錄』に於て闕本とせられ、眞諦三藏に果してこの論の飜譯ありしや否やも不明とせらるべきものにして、此の論の引用は蓋し飜譯史を補ふべきものたり。此の論、支那の唐代にすら流行せられず、況んやその東傳をや。

（二）眞諦三藏の『注金光明』・『如實論記』を引證し、また『攝論義疏』に關說するのみならず、眞諦三藏譯を引用すること、十二回の多きに及ぶ。『如實論疏』は本邦に傳來せりと雖も早く散逸し、三藏の他の撰述は悉く散逸せり。『注金光明』は本邦に傳來の形迹なし。

（三）菩提流支の『法界性論』を引證すること、十一回の多きに及ぶ。この書は本邦に傳來せる形迹なし。

（四）僧肇の『法華疏』を引證す。この疏は目錄に掲げられず、從つてその有無すら問題とせらるべし。況んや東傳をや。

（五）道場寺慧觀の『法華宗要』、會稽法華寺惠基の『法華義疏』、中興寺僧印の『法華義疏』を引用す。是等もまた目錄に掲載せられず、從つて本邦に傳來せる形迹なし。

（六）東安法師の『法華疏』を引用す。これまた目錄に掲載せられず、從つて東傳の形迹なし。

（七）『妙勝定經』を引用す。この經は疑僞部のものにして、唐の代に普行せしも、東傳の形迹なし。

（八）左溪の『科文』・『科帖疏』を引用す。『科文』は東傳せりと雖も、早く散逸せり。

（九）天台大師の『彌勒成佛經疏』・『釋論疏』・『觀心誦法』を引證す。『彌勒成佛經疏』は傳來せるが如くなるも、早く散逸し、『釋論疏』は東傳の形迹なし。

（十）安國寺利涉法師の（法華）疏を引用す。この書また東傳の形迹なし。

（十一）天長寺（或彭城寺）延秀法師の『法華圓鏡』を引證し、而して秀公の語を引用すること十二回の多きに及ぶ。この書の不完全本は東傳せりと雖も、また早く散逸せり。平安朝末期に於て、斯くまで縱横に引證せらるゝ緣由なしと思はる。

（十二）慧影の『大論記』、僧侃の『大論疏』、曇衍の『大論疏』を引證す。此の中、影疏・侃疏は東傳せるも、侃疏は散逸し、衍疏は東傳の形迹なし。

（十三）北瑤二師・玄暢の『法華』の疏に關說し、撰者が兩疏を見たるを察せしむるものありと雖も、兩疏共に宋代に於ては早くも散逸し、東傳の形迹なし。

（十四）唐惠詳の『釋門自鏡錄』を引證す。此の書、圓仁によつて傳へられたるも、之が引用の文勢を見るに、其の間に師資の關係を察せしむるものあり。

（十五）事緣不明の書目、例せば唐太子所集『續高僧傳』・『逍遙園經記』・『眞諦經圖記』・『梁王傳』の如きを引證し、又

事迹不明の人名、例せば老俛律師。南岳照禪師の如きを引證す。その引證、頗る自在なるは、唐代彼の地の學者の撰なるを推想せしむ。

以上の諸例は、三疏中に引證せられたる夥多の典籍中、特に注意せらるべきを取り出せるなり。斯の如く本邦に傳來せる形迹なき章疏、或はよし傳來せるも早く既に散逸せるものを縱横に引證するは、唐代に於ける彼の地の興道道邃にあらずんば爲し得ざる所、而も文勢には、荊溪との間に師資の關係あるを思はしむるをや。

一、無著の大空論

道邃の『止觀論纂義』の中に『十八空論』を引證する外に、『大空論』を引證するは、大に注意すべきものと爲す。予、『大空論』は或は『十八空論』の誤寫ならんかとも考へたれども、その然らざるを知りて、この一事既に佛教學上重要なる一問題を提供する事を知れり。先づ『十八空論』の關說を擧げて、後に『大空論』に言及せん。

別相如二十八空論一。內空、外空、內外空、大空、空空、眞實空、此六空明二空體一、有爲無爲二空、明二自利一。畢竟空、無始空、不離空、是利他。性空、自相空、通二自利他一。後五明レ用。（止觀論纂義卷第五）

この十八空は『論』の所明なれば、よし用語の間に多少の相違ありとも、該論に關說せられたるものなるは明白なり。

十人（八の誤）空論、以二法身一望二應身一、有二離有二不離一。（同書卷第一）

これもまた『十八空論』にそのまゝ見らるゝ所なり。然るに『輔行』第六之一の「五是聖居、名二五含天一、無想唯凡、三通下凡聖上。生二五含一者。然由二修熏一、禪有二五階差一。」の釋につきて、道邃は『大空論』と眞諦の解とを引きていふ、

五是聖居者、無煩等五、聖人所居、不レ雜二凡業一。如二無著大空論云一「第四靜慮中無煩天、唯是聖生所生處。然下品雜修定爲レ因。」此外列二五淨居一、云二無熱・怪見・善現・善見・色究竟天一。

眞諦解云、「此論二唯聖所居一。有二六天一中、無頂近二無想天一、凡居相次、非二淨居數一。更立二怪見一、蓋教不同」。所レ言畢生、即是那含等。論議者與二業定等一、異類而生二無頂一、名曰二畢生一。然擧二一天一、異類初故、或隣二近異生所居一故。（止觀論纂義巻第六）

この『大空論』として引證せらるゝものは、『十八空論』の中に見えざる所、大の字或は十八の誤りならざるかとも考へらるゝも、『十八空論』になきより見るに、十八の誤に非るを知るべし。

さて『十八空論』は龍樹菩薩造、陳眞諦譯として現存し、『法華玄論』第一には婆藪所造とす。その成立年代は更に下るべし。『大空論』は道邃によつて無著のものとせられ、眞諦の傑を附するより見て、眞諦譯なるを知らしむ。その撰者の上より見て、兩論は明白に區別せらるべきなり。之を經錄に見るに、隋の費長房の『歷代三寶紀』巻第九、陳眞諦譯經目中に

大空論三巻　於豫章栖隱寺出　唐內典錄云十八空

を揭げて、梁代にも陳代にも、眞諦譯中に『十八空論』を加へず。『唐內典錄云十八空』の註は、麗本にのみ存し、宋元明の三本になき所なり。下りて唐の智昇の『開元錄』第七の中には、陳の眞諦の譯經目中に兩者を揭ぐ。

十八空論一巻　（見在）

大空論三巻、於豫章栖隱寺出　（闕本）

是等兩論を並錄せるは、唐靖邁の『古今譯經圖記』に始まる所、『圖記』にはその存缺を記さゞれども、『開元錄』に至りて『大空論』は闕本と斷ぜられたり。『開元錄』に於て闕本とせられたるもの、當時よし見存すとも、何ぞ能く東傳するの理あらんや。然るに『開元錄』に於てすら闕本とせられたる『大空論』が、道邃によつて引證せらるゝは、不思議の感をすら起さしむるものあり。如何にして道邃の目に觸れしかの經路は知られざるも、之を見たる道邃が、斷じて我播磨道邃に非るを知るべきなり。

斯くて『大空論』が道邃の疏に引用せらるゝは、譯經史上の一問題たるを以て、本論及び『十八空論』が、經錄中に如何に現はれしかを、猶一應調査せる結果は左の如し。

隋開皇十七年費長房上
　歷代三寶紀第九——眞諦譯　大空論三卷　於[illegible]寺出。（唐內典錄云十八空）

隋靜泰錄中
　第一卷法經衆經目錄—陳世眞諦譯　十八空論一卷　十九紙
　第一卷仁壽錄——陳世眞諦譯　十八空論一卷

唐靖邁撰
　古今譯經圖記第四—陳眞諦譯—┬大空論三卷
　　　　　　　　　　　　　　　└十八空論一卷

唐麟德元年道宣撰
　大唐內典錄─┬第五卷、陳眞諦譯　大空論三卷（陳[illegible]寺出）
　　　　　　　├第六卷（大乘論[illegible]本 并[illegible]中）—十八空論　十九紙
　　　　　　　└第八卷、大乘論中—十八空論

唐明佺等撰
　大周刊定衆經目錄—┬十八空論一卷　十九紙
　　　　　　　　　　│　右陳代眞諦譯、出[illegible]經圖
　　　　　　　　　　└大空論論一部三卷

右陳代眞諦譯、出長房錄

唐智昇撰開元釋教目錄第七――陳眞諦譯中―┬―十八空論一卷（有本）
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　└―大空論三卷 於豫章栖隱寺出（闕本）

斯の如く、經錄の上に於ては、區々として、一致する所なし。房は『大空論』のみを擧げ、仁壽錄は『十八空論』のみを擧げ、靖邁以下兩論を並べ擧ぐるも、『大空論』を錄するは房錄を以て最初とし、『十八空論』を擧ぐるは仁壽錄を以て最初とす。『法經錄』には兩論共に掲げざるも、靜泰錄中に收めらるゝ法經錄には『十八空論』を掲ぐ。靜泰錄中の法經錄中に、『十八空論』を十九紙とせるより見れば、當時此論の存在せしを知る。『大空論』三卷が豫章栖隱寺出とせらるゝは、房錄に始まり、內典錄、開元錄は、そのまゝに之を承け、而して開元錄に至りて、之を闕本とせり。斯くて『大空論』は經錄に於てのみ見らるゝ所なりしが、今この道邃撰『止觀論纂義』中に於て無著撰とせられ、而して眞諦の解の附せらるゝは、眞諦譯なるを示すと共に、眞諦が之に對して疏を加へたるを示すものありといふべきなり。

二、眞諦三藏註、金光明、攝論義疏如實論記

註金光明

『止觀纂義』卷一の中に、眞諦三藏の『註金光明』を引證す。そは『輔行』卷一之一の中に、『金光明』云々として長々しく引證せるものに對する解釋としてなり。今兩文を引證すれば左の如し。

金光明云、梵天三銖天衣三年一拂、拂盡二方四十里石一、以爲二小劫一。八十里盡以爲二中劫一。百二十里盡、名爲二大劫一。不下於二如レ此劫數一修學上、不レ名二菩薩一。又云有二一里劫二里劫乃至萬里劫一。又云、有二大方城四十里一、滿二中芥子一、不レ緊令レ平、百年取二一盡一、名爲レ劫。經レ劫無數名二阿僧祇一、委出二劫義一、非二文正意一、故不二廣明一。（輔行傳弘決一之一）

金光明云者、眞諦三藏註金光明授記品云、一切菩薩行道劫數久近者、譬一里二里乃至十里石、方廣亦然。以二天衣重三銖一、人中日月歳數、三年一拂二此石一乃盡、名二一小劫一。若四十里、亦名二小劫一。又八十里石、方廣亦然。以二梵天衣重三銖一、梵天中百寶光明珠、爲二日月歳數一、三年一拂二此石一乃盡、名爲二中劫一。又八萬里石、方廣亦然。以二淨居天衣重三銖一、卽淨居千寶光明鏡、爲二日月歳數一、三年一拂二此石一乃盡、名二大阿僧祇劫一。又百里城、名爲二大劫一。不下於二如レ是劫數一修行上、不レ名二菩薩一。又四種者、一里二里乃至十里、名二十里劫乃至百里劫千里劫萬里劫一。又有二大方城一、縱廣四十里、滿二中芥子一、取レ一粒、名爲レ劫云云。

劫石之文在二本乘（業？）經一、芥城之說在二大論一。今依二眞諦金光明一、具出レ之也。（止觀論纂義卷第一）

道邃のいふ所は、『輔行』に『金光明』として引證せるものは、眞諦三藏の『註金光明』に出でたるものなりとて、『註金光明』を委しく引證せるなり。この引證は、明白に道邃が註經を見たるを示すものなり。さて眞諦三藏の『金光明疏』は、十三卷ありしと『義天錄』に記さるゝを以て、義天の時代に於ても現存せしは明白なれども、本邦に傳來せる形跡なし。之を引證せる所に、留意の價値ありといふべし。

攝論義疏

『攝論義疏』につきて、道邃は『疏記義決』の中に關說する所あり、左の如し。

「記」如攝論識分八九者、梁世波羅末陀、此云二眞諦一、亦云二拘羅那他一、此云二親依一。所譯攝大乘論、自作二義疏一、九識明レ義。論中金土染亦三識義。唐三藏譯、唯論二八識一。（義決卷第五末）

單なる此の引證のみにては、道邃が『攝論疏』を見たりしや否やを決し難きを以て、之に關して今は多く言ふを避くるを可とせん。

如實論記

『玄義要決』巻四の中に、『如實論記』を引用すること、左の如し。

「籤」幷屬勒沙婆宗二十五諦中者

此文言略、具應レ云二勒婆沙（沙婆の誤）宗六障四濁、數論宗二十五諦一。只是影略。若依二眞諦三藏如實論記一、勒婆沙宗中、開二六障一爲二二十五諦一。於二苦行諦一廣辨二鷄狗牛馬等戒一。與二數論所立一、數同名異。更檢二彼文一、又彼問云、持二鷄狗等戒一、既有二信心一、更無二餘念一、應レ生二人天一、如二信能度一レ河。答曰、愚癡妄信、不レ知二業因所感一、豈以二虛信一濫二實信一耶。如二信能渡河一者、爲レ破二倒見一。佛以二正信一起（赴の誤？）レ機而已。（玄義要決巻四）

その文勢より案じて、遂師が如實論記を見たるは、疑ふの餘地なしといふべし。眞諦三藏の『如實論記』とは如何。これ必ず隋費長房の『歴代三寶紀』に錄せらるゝ『如實論疏』三巻を意味するものならん。唐智昇の『開元釋教錄』には、撰述の故を以て之を删除せり。我が『圓超錄』に、如實論疏一巻眞諦三藏述として、之を收むるは、當時現存せしを證す。『東域錄』（一〇九四）の中には、左の如く二種を揭ぐ。

如實論疏一巻 眞諦三藏述 圓超錄云二二巻一、可レ尋

如實論疏二巻

『東域錄』は斯の如く『圓超錄』に一巻とせしを二巻とせりと言ひ、而して一巻本の外に二巻本を揭ぐ。當時既に闕本にして、單に目錄によりて揭げしを推察せしむるなり。

遂師の三部中、眞諦三藏の說を引用するもの、甚だ多し。

一、「籤」伽離者。俱伽離是大權、未レ見二經論文一。
然眞諦云、調達伽離等六群比丘、皆是大力菩薩、以二方便力一現作二邪見一、遮二諸衆生起二逆罪心一。（玄義要決巻第四）

二、「玄」爲漸悟菩薩說別教者。眞諦三藏云、菩薩藏中、有二漸悟頓悟一。亦有レ二、一者不定性聲聞、廻レ心赴レ大、佛爲說二

五十二位歴別修行相一。二者、雖レ非二聲聞廻心向大一、然業下歴二漸々劫一得悟上、如二瓔珞經歴劫菩薩一。此二漸悟受大處一、修行位次亦同。稱レ之爲レ一。（同卷第十）

三、「記」無始之法、方乃終者。難二衆生句一。無終之法、必須二無始一者、難二涅槃句一。餘文可レ知、此是眞諦三藏解。（疏記義決卷第二末）

四、有宗五識及五意識等者。眞諦三藏云、薩婆多中古師、立二五意識一、唯罽賓國新有部師、不レ存二五意一。（弘決纂義卷第五）

五、慢人癡增者。舊婆沙云、（中略）。如二眞諦三藏云一、癡增上人、於二自少得一、執爲二眞極一、對二他勝品一、不レ辨二淺深一、心高無レ顧、起二種々慢一。（同卷第六）

六、如二眞諦三藏云一、斯陀含是天竺語、略有二三翻一、一者當名正翻、名爲二在薄一、形レ前立レ稱、欲界九品修惑之中、斷レ六三在故。二者、隨レ義傍翻、名二頻來一、借レ後爲レ因、欲結未レ盡、於二欲界中一、頻數受レ身、不レ如二那含一去不レ還故。

七、「論」光明稱爲應身者。（中略）

眞諦云、報身如來、體レ有二無量大小相海一、論二其大分一、三十二相八十種好爲レ本。（同卷第六）

八、開六爲十者。若依二眞諦三藏云一、泥洋此云レ願、婆羅此云レ力、禪中願智、以レ願知二三世事一、既有二願知一、開二出願波羅蜜一、禪中有二神通力一、亦開レ力也。（同卷第七）

九、「玄」上章即二三藏菩薩位等者。此中以二三藏有勢一、准二望二乘位次一者、毘曇婆沙作二如レ是說一、菩薩昔於二餘生劫中一、願決擇分、復一處足。或昔所起、是他種性、一處起者、是自因種性。今家依レ昔以レ義准望、相對爲レ言。眞諦三藏亦非二此解一。（玄義要決卷第四）

十、「玄」又成道六年即說鴦掘摩羅經等者、若依二菩提流支一、…文第九年說二鴦掘摩羅經一、第十年中說二如成藏經一、皆明二佛性一。若依二南地諸師一、當二鴦掘摩羅、六年之所說。爲二此義一故、立二不定一。嘉祥等師亦云二鴦掘六年一。

眞諦三藏亦非ニ是釋一。今以ニ他義一、還破ニ彼師一。（玄義要決卷第十）

十一、「經」那羅延者、此是神名、此云ニ人種一。

眞諦云、此翻ニ生本一、梵天是衆生祖故。（疏記義決卷第六末）

十二、「玄」若阿梨耶中、至名爲淨識者、眞諦三藏云、在レ因之時、智慧種子多聞薰習、漸々增長、至ニ轉依位一、契ニ理體一同ニ眞如一、稱爲ニ眞如一。若分別者、智種轉成ニ無分別智一、理顯名ニ道後眞如一。（玄義要決卷第五）

以上の如く、『要決』『義決』『纂義』の中に、眞諦三藏の說を引用せるもの、十二回の多きに及ぶ。三藏の撰述中、『如實論記』のみは、前揭の如くその名を出せども、他は何に據りしものなるか明白ならず。眞諦三藏には、次の如き多數の撰述ありし事、『歷代三寶紀』に明記せらる。『開元錄』は此土撰述の故を以て、之を收錄せず、從つて勿論入藏せざりしを以て、概ね散逸せしは惜むべしと爲す。

金剛般若疏合十一卷（義天錄、文記二卷）（東域錄、本記四卷、未見其本）

解節經疏四卷

無上依經疏四卷

金光明疏十三卷（義天錄、六卷）

仁王般若疏六卷（東域錄、六卷、不見行）

起信論疏二卷（東域錄、玄文二十卷）

中論疏二卷

俱舍論疏十六卷

十八部論疏十卷（部執異論疏）（東域錄、十卷又四卷、俱有）

如實論疏三卷（東域錄、一卷又二卷）（圓超錄、一卷）
四諦論疏三卷
破我論疏一卷
隨相論中十六諦疏二卷
九識義記二卷（圓超錄九識論二卷）（義天錄、九識章三卷）
轉法輪義記一卷
翻外國語七卷

以上の如く多數の撰述ありし中に於て、我が『圓超錄』に如實論疏と九識義記とを揭ぐるは、是等二部の東傳を語る。又『三論玄義檢幽鈔』の中に、部執異論疏の引用せらるゝは、この疏の東傳を語る。斯くて如實論疏と九識義記と部執異論疏とは、本邦に傳來せるや明なり。宋代の『義天錄』には、金剛般若文記と金光明疏と九識章とを揭ぐるも、他の揭載せられざるは、當時悉く散逸せしを語るといふべし。

道邃の三疏の中には、如實論記及び註金光明を引用し、攝論義疏に關說せる外に、何よりとも記さずして、前揭の如く十二條を引證す。十二條中、第七條は『金光明疏』より、第十二條は『九識義記』より、第四・第六・第九の三條は『俱舍論疏』より、第十一條は『四諦論疏』より、第十一條は『翻外國語』よりせられたるものならんか。こは單に推想なりと雖も、少くも『註金光明』『如實論記』『攝論義疏』『大空論疏?』及びその他多くを引證を爲さんこと、本邦の學者には期し得べきに非ず、彼の地中唐の異逗道邃にして初めて之を能くし得べしと爲すべきなり。

三、菩提流支、法界性論

『玄義要決』卷七、『疏記義決』卷三・卷五、『止觀論弘決纂義』卷四・卷六の中に、或は菩提流支とし、或は菩提留支とし、又は撰號を掲げずして、書を引用し、或は書目を出さずして單に菩提流支とせるものを集め來る時は、此の書を引證すること十一回の多きに及ぶ。此の書はもと湛然の『輔行』卷四之三にも、『文句記』を第七中にも引用せらるゝ所、遂公また之を承けて縱橫に之を引用せり。『文句記』第七中には「靈山八載者、菩提流支法界論云、佛成道後四十二年說法華經」とあり。『輔行』及び之に對する『纂義』は、次の如し。

『輔行』第四之三―唐毗陵沙門湛然述

若依二菩提流支法界性論一、善財初於二可樂國土一、於二德雲比丘所一、聞二光明觀察正念諸佛三昧一、以對二初住一、乃至第四十二、於二彌勒所一、聞二入三世智正念思惟莊嚴法門一、以對二妙覺一。

『弘決纂義』卷第四―傳法沙門遂撰

若依二菩提流支法界性論一等者。舊經之中、摩耶夫人後、彌勒菩薩前、中間脫二十知識文一。于闐梵本所レ闕、據レ之而對。德雲比丘以對二初住一、乃至四十二、彌勒以對二妙覺一。近代藏公、覺城文殊、所以對二十住一、從二功德雲一至二瞿夷一、以對二四十位一。摩耶以下、明二會緣壹相知識一。今家不レ依二彼意一。具如二文判一。

以下に、三部中、『法界性論』を引證せるものを摘出せん。

一、「玄」靈山八年說法者、

菩提流支法界性論有二二文一。一云、今佛成道後、四十二年方說二法華一、靈山八年。至二五十年二月十五日一入滅。二云、三十二年說二法華經一、四十五年敎二化諸衆生一、方乃入滅。靈山三年。――今家依二前說一、慈恩師依二後說一耳。(玄義要決卷第七)

二、「記」靈山八載、年說二法華經一者、

法界性論釋二佛成道一、略用二二說一。一者十九出家、三十成道、五十年中敎二化衆生一。二者、二十九出家、三十五成道、四十五年中敎二化衆生一。—若准二初說一、佛成道後四十二年說二法華經一、靈山八載。若准二第二說一、佛成道四十五年敎化衆生、靈山三年。今宗依二初說一、法相宗依二後說一。（疏記叢決卷第三末）

三、「疏」永嘉和尙金等者、

文在二法界性論一、彼亦引二大智度一。今檢未レ得二其文一、更檢。（同卷第五本）

四、「疏」佛性有五者、

菩提留支法界性論云、收二東經論一、明二佛性義一、略有二五種一。一者正因佛性、無始本有常法不變性。二者緣因性。三者了因性、此亦未有在レ性非レ修。四者果性、謂修得、了因以二當顯一故、望レ果立レ名、卽菩提性。五者果々性、謂修得緣因、此亦望レ果立レ得。（同書卷第六本）

五、若依菩提流支法界性論等者、

舊經之中、摩耶夫人後、彌勒菩薩前、中間脫二十個善文一、于闐梵本所レ闕。據レ之而對。德雲比丘、以對二初住一、乃至四十二、彌勒以對二妙覺一。—近代諸公云々（弘決實義卷第四）

六、「論」身子捨眼者、

菩提留支引レ經云、昔日有レ佛、名曰二釋陀羅一、廣說二三乘法一、導二利衆生一。爾時有二國王一、名二妙財王一、有レ子、名二法財一。（下略）（同書卷第五）

七、如二法界性論云一、若安二立觀一、如二二乘人一、若非二安立一如二菩薩一。所以者何、聲聞之人起二十六心一、忍智次第、一々無レ雜、菩薩僅レ觀、或先起二四忍一、後起二四智一。

八、又法界性論、初地如二須陀洹一、二地乃至六地、如二斯陀含一、七地如二阿那含一、八地已上如二阿羅漢一、一切煩惱不二復現行一。

若依二法界性論一、採二取經論一、用二五十二位一、有二此斷惑次第一。（同書卷第六）

九、「經」始過四十餘年者、

准二菩提流支法界性論一、十九出家、三十成道、四十二年說二法華經一、靈山八歲。—八年之中、不レ云二其年一者、物機不同、見聞有レ異、總略云レ餘、不レ云二其處一。（疏記義決第五本）

十、「玄」又成道六年卽說鴦掘摩羅經等者、

若依二菩提流支一、成道五年說二大般若一、正明二實相一。又第七年爲二八菩薩一、說二般舟三昧經一、正明二衆生五陰本空一。又第九年說二鴦掘摩羅經一。第十年中說二如來藏經一。皆明二佛性一。（玄義要決卷第十）

この第十條には『法界性論』といはれざれども、また同論に關說せるものなるは、多言を要せず。

十一、部行說法者、既有二部儻一、不レ同二麟喩一、至不二說法一。

菩提流支云、部行有レ二、一者衆獨覺、四人已上爲二徒衆一、不レ用二三人一。二者非衆獨覺、二三爲レ徒、不レ同レ用二四人已上一。（弘決纂義卷第七）

これまた『法界性論』よりの引證なるべし。

さてこの『法界性論』なるものは、『歷代三寶紀』北魏菩提流支の譯經中にも、『開元錄』唐の菩提流支の譯經中にも掲載せられず。而も予の搜索せる限りに於ては、何等の目錄にも收錄せられず。收錄せられざればとて、現存せざりし證據と爲すを得ざれども、本邦の古今の目錄に收錄せられざるは、本邦に傳來せざりしを察せしむるものあり。邃を以て若し湛然の弟子道邃なりとせば、その引用は當然なりと雖も、之に反して之を我が播磨道邃とせば、如何にして斯る珍籍に接せしかを怪しまざるを得ず。況んや前揭引證中に『近代藏公』の語あり。藏公とは言ふまでもなく賢首大師法藏なり。之を『近代』と

いふは盛唐時代の人の語として初めて適當す。法藏を下る事四百五十餘年のものゝ筆致としては、頗る不似合のものあり、況んや我が道邃としては、賢首大師を指して『藏公』と爲すは殊に不似合なりといふべし。この一事既に邃の興道道邃なるを推せしむるに足る。況んや他に幾多の證あるをや。

四、天台大師の彌勒成佛經疏・釋論疏・觀心誦法

天台大師の撰述として、三部の中に幾回となく引證せらるゝ前掲三部は、本邦の學界には知られざるものゝ如し。是等三部の引證せらるゝ事、左の如く七回の多きに及ぶ。

大師彌勒成佛經疏（玄義要決卷三・四。疏記義決卷四、弘決纂義卷一。）

大師釋論疏（弘決纂義卷一、六。）

大師觀心誦法（弘決纂義卷六）

是等三部は、傳教大師將來台州錄（大日本佛教全書本）の中に、「開元二十二年、龍泉寺岑法師、與二僧道一謀、所レ書二智者大師墳前右柱碑上一。雖レ有二名目一、然業本未レ得」として掲載せらるゝ二十四部四十一卷中の左の三部なり。

彌勒成佛經疏五卷、釋論疏二十卷、觀心誦十二部法一卷

傳教大師が、名目ありと雖も、本を尋ねて未だ得ずと記せる是等三部を、斯く幾回となる引證せる道邃撰三部は、此の點のみに於ても、重要なる、而も決定的ともいふべき問題を提供すべしと思はる。之を一言に要するに、播磨道邃が是等三部を引證し得べき因緣なしといふなり。

『大唐國法華宗章疏目錄』には、之をそのまゝに承け、「開元二十二年、龍泉寺峯法師、與二僧道滿一、所レ建二智者大師墳前古柱碑上一、雖レ有二名目一、然尋レ本未レ得」として、之を收錄し、たゞ最後のものを觀心誦十二部經法とするのみ。之を台

州錄に比するに、六字の相違あり。恐らくは『大唐國法華宗章疏目錄』の方を可とすべし。

さて、延喜十四年（九一四）延暦寺玄日大法師奉　聖王勅錄上天台章疏の中には、左の二部を錄す。

彌勒成佛經疏五卷　智者說

觀心誦十二部經法一卷　智者說　○教觀・統記同レ此。仁珍二錄並云二灌頂一。

『玄日錄』は、當時實際に存在せしもの丶目錄なるべきを以て、此の點より見れば、前記二部は東傳せしもの丶如し。玄日は兩書の間に、大智度論疏二十四卷惠影述を掲ぐ。考へ方によつては、釋論疏を大師のものとせずして、惠影述と推定せりとも見らるべきなり。

『觀心誦十二部經法』につきて、『圓仁錄』・『圓珍錄』には、次の如く記す。

觀心十二部經義一卷　天台頂述（圓仁、承和五年目錄）

觀心十二部經義一卷　天台頂述（圓仁、入唐進求目錄）

觀心誦十二部經義一卷　舟丘（智證大師將來目錄）

この『觀心十二部經義』又は『觀心誦十二部經義』を、後の學者は、前掲天台大師の『觀心誦十二部』に外ならずと見たり。然らばそれはやがて『纂義』の大師『觀心誦法』となる。されどその撰號を、圓仁は灌頂とし、圓珍は舟丘とす。舟丘は畢本に異丘に作るとせらる丶も、必ずや丹丘の誤りにして、灌頂の住處を指せるものなるべし。天台大師のそれなるべきかは、研究の餘地ありといふべし。

永超撰（一〇九四）東域傳燈錄の記載は、次の如し。

大智度論疏二十卷　出二圓宗闕本錄一

彌勒成佛經疏□卷　圓宗錄闕本

觀心誦十二部經義一卷　灌頂撰　亦云二智者一可レ詳

永超は闕本より前二部を收錄して、之に撰號を加へず。當時、大智度論疏は闕本なり。又彌勒成佛經疏は、その傳不如何に拘はらず、永超の時代には明白に闕本なり。又『觀心誦十二部經義』も、その筆致より見るに、闕本と見るを至當とす。

謙順撰（一七九〇）『增補諸宗章疏錄』には、天台大師撰の中に次の如く記す。

智度論疏二十卷・
彌勒上生經疏一卷　出二教觀錄一
觀心誦經法一卷　出二教觀錄一

これ三部共に現存せざるものゝ記錄に外ならず。

斯くて三部の中、『大智度論疏』二十卷は、遂に本邦に傳來せる形迹なし。『彌勒成佛經疏五卷』は、傳教・慈覺・智證の三大師によつて傳來せられざりしも、玄日が之を錄せるより見れば、或は東傳せし如くなりと雖も、よし東傳するもいつの間にか闕本となれり『永超錄』に闕本とせらるゝ以上は、播磨道邃（――一一五七）の時代に於て闕本なりしは明白なり。

邃撰『寶義』卷六の『大師觀心誦法』なるものは、よし傳教台州錄の『觀心誦十二部法』、大唐法華宗章疏錄の『觀心誦十二部經法』なりとするも、圓仁の『觀心十二部經義』、圓珍の『觀心誦十二部經義』たりや否やは、恐らくは問題あるべし。玄日は『觀心誦十二部經法』の目を用ひ、永超は『觀心誦十二部經義』の目を用ひ、而して共に撰者に智者灌頂の異說あるをいへり。恐らくは智者にも灌頂にも『觀心誦法』の撰述ありしならんか。邃撰『寶義』の中に、之を天台大師の撰と爲せる事、根據ありと見るべし。それはいづれにあれ、播磨道邃が之を手にせし事は、有り得べからずと思はる。

五、安國寺利涉法師の疏四卷

利渉は湛然の『文句記』の中に、渉公又は安國として諸所に關說せらる。『記』第二下に、「論文有二四成就一、一圍繞、二前後、三供養、四尊重讃歎。經文闕二前後一、應レ云二圍繞前後一。渉公云、雖二是論文一、不レ順二經義一。渉公猶礙二譯者一故也」とあるにつきて、遂はいふ、

『疏記義決』卷第二

『記』渉公者。安國寺利渉法師也

『文句記』第十下、釋囑累品の中に、「初文者、慈恩安國、辨令レ移二之於勸發後一、若在二此中一、有二八相違十不可一也」とあるにつきて、遂はいふ

『疏記義決』卷第六本

慈恩安國者、唐朝大慈恩寺窺基法師、誦二法華經一、作二玄賛十卷一。第一卷中明二品生起一、立二八相違一。囑累一品、移在二經終一。尋二安國寺利渉法師製疏四卷一、補二八相違一立二十不可一、終未（末?）諍論、二人爲二張本一、故先出レ名。八相違十不可者、基師八違、渉公加レ二爲レ十也。

利渉法師が製せる（法華經）疏四卷につきては、予の調査の限りに於ては、何等の目錄にも見らるゝ所なし。利渉法師とは、『宋高僧傳』卷十七、護法部の中に收めらるゝ京兆大安國寺利渉なるべし。之に據れば、本と西域大梵婆羅門の種姓、東征の意あり、金梭嶺に至つて玄奘三藏に逢ひ、奘門にあつて光寶の間に季孟し、中宗の欽重を蒙り、玄宗の開元中、安國寺に於て『華嚴經』を講じ、三教談論に際して、潁陽の韋玎をして叩頭せしめ、因つて『立法幢論』一卷を著はし、南陽惠忠國師に重んぜらる。肅宗の上元二年、太上皇、惠忠に比して利渉を器重するの意を表せり。利渉は斯の如く帝王に器重せられ、復た著述多く、大曆中西明寺の圓照、渉の傳十卷を撰してその言行を記せり、云云。利渉が玄奘三藏に遇へりといふ年代は、貞觀十八年（六四四）三藏の歸朝の時ならん。而して上皇が惠忠に利渉を比せりといふ、肅宗の上元二年（七六一）

は、これより百十七年後なり。その東來の時を以て、假りに二十歳とするも、上元二年には百三十七歳となる。この傳中、玄奘三藏の門に遊びて光寶の間に季孟せりといふにて、利渉が唯識學に關係ありしを察せしむ。この傳は、蓋し圓照撰『續開元釋教錄』卷中に揭載せらるゝ利渉傳に據りしものなるを察せしむ。圓照は

大唐安國大師釋利渉紀傳十卷

右、左監門衛率府錄事參軍趙克勛字僎修

の目錄に編入せられんを請ひ、よりて以てこの利渉傳は大藏目錄中に編入せられたり。これに據りしと思はるゝ『宋高僧傳』の記事は、よし奇異の感を惹かしむるものあるも、之に從ふを可とせん。唯この傳中、『法華經』の疏につきては、何等言ふ所なきを遺憾とす。

要するに、東傳の形迹の見られざる利渉の『法華經疏』を引用せんこと、本邦保元年代の播磨道邃の能くし得べきに非ず。之を唐代荊溪の弟子道邃の撰と見てこそ、初めてこの事實を說明し得べしと思はるゝなり。

利渉が『法華經』に關して深酷なる研究を發表せる事は、湛然の『文句記』の中に既に之を言ひ、邃はその後を承けて『法華經』に疏四卷を製せるをいふ。湛然も道邃も、此の書を見、以て論議せるを以て、此の書の現存せるは、疑ふの餘地なし。而も一切の目錄中に、之を揭ぐるものなし。揭載せざるより見れば、東傳の形迹なしといふべく、從つて播磨道邃の目に觸れざりしを知るべきなり。『宋傳』によれば、利渉に『立法幢論』の著あり、また著述多かりしといふ。圓仁の入唐進求目錄の中に、次の一卷あり。

利渉法師興壽現論一卷

この利渉は開元の安國寺利渉にして、壽現といふは『宋傳』の章玎の異傳又は誤傳ならんを思はしむるなり。利渉の名を有するものに、また次の三部あり。

唯識論同異義一卷　二十四帳（東域錄）（藏俊錄）

東都大平寺沙門利渉撰

因明入正理論要鈔一卷　利渉（東域錄）（藏俊錄）（謙順錄）

梵網疏三卷　唐利渉述（謙順錄）

大平寺利渉と安國寺利渉との同異之を決定すべき材料なきも、同じく唐代の沙門にして、安國寺利渉は玄奘門下に遊びしといふ。唯識因明に關する撰述あるを至當とするを以つて、假りに同人ならんと推定するなり。

六、天長寺（或彭城寺）延秀の圓鏡

湛然の『文句記』卷第十下、釋囑累品の中に、「近見二秀公法華圓鏡一、廣立二難勢一、不レ越二先規一、今攢二舊聞一兼資二後見一、總別救レ之、亦八不可」とあり。邃は之を解していふ、

『疏記義決』卷第六本

『記』廣立難勢不越先規者、秀公廣立二難勢一、通二釋相違一、不レ違二什師所見一。即指二羅什一以爲二先規一。圓鏡問曰、云云

こゝに秀公といひ、『圓鏡』といふは、湛然の秀公『法華圓鏡』なるは一目瞭然たり。この『圓鏡』は圓仁によつて傳へられたり。圓仁の「入唐求法巡禮行記」卷第一、揚州の條下にいふ、

廿五日（開成四年十二月）就二延光寺僧惠威一、覓二得法華圓鏡三卷一。

圓仁の『入唐新求聖教目錄』に次の二部を掲ぐ。

法華圓鏡七卷　缺第四六七卷

法華圓鏡標決一卷　天長寺延秀集

『巡禮行記』には三卷とし、『新求目錄』には第四六七卷を缺ける七卷とす。こゝに一卷の相違あり。いづれかにて他の一卷を收得せるものか。兎も角、圓仁の傳へたるものは、完本に非るなり。

『東域傳燈錄』、高山寺古寫本には、次の如く見ゆ。

同經（法華經）鈔文略疏三卷　天長寺延秀集解
同圓鏡樞決一卷　上同
同圓鏡尺文十卷　見行本尺七卷上同

同じく『東域傳燈錄』大乘坊手澤本には

同經（法華經）鈔文略疏三卷　天長寺延秀集解
同圓鏡樞決一卷　上同
同圓鏡七卷　南本　已下南本无
同圓鏡釋文十卷　見行本尺七卷上同
　與圓鏡七卷可對檢之。天台圓仁巡禮記云、就揚州延光寺傳惠威員得法華圓鏡三卷云云。可尋之、以上南本

遂の『疏記義決』卷六本の中には、前揭の如く『圓鏡』と同處に秀公の名を揭ぐる外に、卷三の中に五所卷四の中に三所卷六の中に三所、秀公云として引證するもの、亦必ずや延秀の『圓鏡』よりせるものならん。然るに卷五本の中に彭城寺秀法師の語あり、常住の三種として、一湛然常、二不斷常、三相續常を明して後、

　今明二法報一爲二湛然常一、智斷レ非二本性常一、實會レ理故。如二彭城寺秀師云一、佛智流動、皆歸二無常一。

といふ。恐らくはまた『圓鏡』よりの引證ならん。然らば秀公は圓仁によつて天長寺延秀とせらるゝも、また彭城寺秀法師とせらるゝものありといふべし。秀公又は秀法師の傳全く不明なるを以て、天長寺延秀と彭城寺秀法師との一人なりや二人

なりや、又各所に引用せらるゝ秀公は同一人なりや、又異人を交ふるやを決定し難きも、普通の用例に從ふ時は、すべての秀公は『圓鏡』の著者にして、この秀公はやがて彭城寺秀法師なるべしと推定せらるゝなり。こゝに秀公又は秀師に關說せるものを取り出せば、左の如し。吾人は之によつて、遂が明白に『圓鏡』を見たるを推定するものなり。

釋譬喩品

一、「記」有人於此立來意者、凡知上引有人者、多是秀公釋也。

二、「記」大凡無譬者。秀公云、爲二利人一說二大乘九部一、無二譬喩經一、卽其事也。（義決三本）

三、「記」不顯從佛口下對於三慧者。秀公云、從二佛口一生、從レ聞得レ解、卽聞慧也。從法華生、從レ思生レ解、卽思慧也。得二佛法分一開二佛知見一、卽修慧。今家不レ用二此解一、故云不レ運レ對。（三本）

四、「記」他答有餘者。此是秀公問答。然答有餘。答言、車是獨載之物、故言二三車一。城是家、息レ苦所故言二一城一。二乘齊教、倶外故言二一使一、此釋望二今意一、倘不レ盡レ理、故云二有餘一。（三本）

釋信解品

五、「記」有人以通大地信數慧數爲信解體者。秀公云、出レ體者、依二阿毘曇意一。信解有二二體一、信是大善地中信數、解是通大地中慧數。（三末）

六、「記」有人對前七異者。秀公立二八異一。（三末）

釋藥草喩品

七、「記」有人以地譬賴耶常住、其理不成者。秀公云、大地能生二諸法一、喩二阿賴耶能生二五乘善根一。今宗不レ用。云云、（四本）

八、「記」凡云三密、必約應化、自受用報平等法身、何所論密者。便斥二他義一也。生公以二法身一合二密雲一。秀師示（云？）法身如二大雲起一、謂二佛身密一。今家斥云、凡論二三密化一、必約二應化及他受用一、對レ機也。佛自受用報平等法身、何所論レ

智度論疏十四卷　八百四十三紙　僧侃述（安遠錄）
大智度論疏十五卷　大莊嚴寺僧侃撰（東域錄下）
同論抄十九卷　靈見抄　不異侃疏（東域錄下）

曇衍・慧淨のものも、前後の關係より見るに、『大論』に關する章疏なるべし。曇衍のものは『義天錄』に記さるるも、慧淨のものは、『法華經』の疏あれども、『大論』に關するものを見ず。

大智度論疏五卷　但云衍法師述、不見上字、應是曇衍、待勘。（義天錄三）
大論疏二十卷　出圓宗缺本錄（東域錄下）
法華經述贊十卷　惠淨（平祚錄）（義天錄）（東域錄）

以上によりて、慧影疏、僧侃疏は、平安朝に於て、東傳せるを知るも、曇衍疏は東傳の形迹なし。慧淨の『法華述贊』は平安朝に東傳せるも、大論疏は目錄に見えず。もし圓宗缺本錄の『大論疏』二十卷を以て之に擬するも、此の書は『東域錄』の時代に於て闕本となりしが如し。要するに僧侃疏、曇衍疏、慧淨疏は、播磨道邃の時代に於て現存せりや否や。恐らくは現存せざらん。然らば之に關說せる『纂義』の撰者邃は、唐の道邃ならんと推せらるゝなり。

八、唐惠詳の釋門自鏡錄

『輔行』第四之三に引用せる僧鏡錄を解して、邃撰『纂義』第四に、之を僧惠詳所集、釋門自鏡錄と爲す。さてこの『釋門自鏡錄』は、上下二卷より成り、『大日本續藏』の中に收められ、藍谷沙門懷信述の序を有するを以て、學界に於ては何等の疑問なく、之を唐僧懷信の述と爲し、而も『宋高僧傳』卷十九所揭の唐揚州西靈塔寺懷信と爲す。懷信の序中に撰述の年月なきを以て、『自鏡錄』の成りし年月を知り難きも、上下二卷中に掲載せらるゝ人物は、六朝より隋代を經て唐の萬歲通天

(六九六)に及ぶものに限らるゝを以て、中唐時代の撰述なりと推定し得べし。然るに『宋高僧傳』所載の懐信は、會昌三年(八四三)の廢佛時代の人なり。而も『自鏡錄』の序者懐信は藍谷沙門とあり、『宋傳』の懐信は揚州の人なり。年代に於て、及び郷貫に於て、不一致あり。この疑問に對して解決の光を與ふるものは、『纂義』に僧惠詳所集とせるものなりとす。『法華經傳記』及び『古淸凉傳』を撰せるものは、唐朝藍谷沙門慧祥又は惠祥にして、中に掲げらるゝ事迹は、調露元年(六七九)以上なり。『自鏡錄』の述者懐信は藍谷沙門なり、『法華經傳記』・『古淸凉傳』の撰者慧祥も藍谷沙門なり。而して三書中に取り扱はれたる事跡相類し、その年代も相如く、恐らくは懐信は惠祥又は慧祥の誤傳なるべし。

本書は湛然の『輔行』の中にも、道邃の『纂義』の中にも引證せらる。

『輔行』第四之三―唐毗陵沙門湛然述

如二僧鏡錄俗學無稗錄中云一、婆藪尼外道、自造二章疏一、教二一弟子一、其師死後、却尋二弟子一、學二此聲明一、終朝受レ杖而不レ能レ得。有二阿羅漢一、見而笑レ之、本所レ造論而學不レ得。

『纂義』卷第四―傳法沙門道邃撰

如僧鏡錄者。指二僧惠詳所集釋門自鏡錄一。彼第三卷俗學無稗錄云、昔如來去レ世、垂二五百年一、有二阿羅漢一、自二迦濕彌羅國一、至二健駄羅國、婆羅都羅邑一、見二一梵志一、捶訓二童稚一。問曰、何苦二此兒一。梵志曰、令レ學二聲明一、業不二時進一。羅漢適爾而笑。梵志曰、沙門者慈悲爲レ情、愍二傷物類一、仁今所レ笑、願聞二其說一。羅漢曰、汝頗嘗聞二波儞仙製聲明、垂二訓于世一乎。曰、聞レ之。羅漢曰、今汝此子卽彼仙。猶以强學翫二世典一。唯談二異論一、不レ究二眞理一、神智唐捐、流轉未レ息。今文略書耳。

現存『釋門自鏡錄』は十科に分たれ、この內緣は俗學無稗錄六の中に、西域波儞尼仙造聲論、後身無業專として掲載せらる。現存『自鏡錄』が『弘決』及び『纂義』に引用せられたる『僧鏡錄』・『釋門自鏡錄』と、同一のものたるは、疑ふの餘地

なし。而して『續藏經』所收本は藍谷沙門懷信述とす。いづれに從ふべきかといふに、之を決定せしむべきものは『圓仁錄』なりとす。

釋門自鏡錄五卷　唐慧詳集―圓仁撰、承和五年目錄

釋門自鏡錄五卷　僧惠行（詳？）集―圓仁撰、入唐新求聖教目錄

釋門自鏡錄五卷復一卷　僧慧詳集―圓仁撰、在唐送還錄

以て本書が圓仁によつて傳へられたるを知るべし。圓仁は撰者を慧詳と爲す事、全く『纂義』の惠詳に同じ。この慧詳又は惠詳は、必ずや『法華經傳記』・『古清涼傳』の撰者たる唐輞藍谷沙門慧詳又は慧祥なるべし。斯く確實なる根據ある以上は、『續藏』所收本に藍谷沙門懷信述とせるは、何等かの誤謬とせざるを得ず。恐らくは發音の類似より來れる誤謬ならん。本書旣に東傳せるも、之が引用の狀には、然遂師弟の風を察せしむるものありといふべし。

之を記し終つて後に、『龍谷學報』第三一五號に、小笠原宣秀氏の慧詳につきての委細なる研究あるを見る。氏は『自鏡錄』の撰述もまた「事によるとこの慧詳ならん」を推して、之が斷言を保留せりと雖も、道遂の『纂義』の中に、明かに惠詳の『釋門自鏡錄』といひ、その引證が現存『自鏡錄』中に存する以上は、懷信撰の傳を以て、誤傳なりと斷じて可なるを思ふ。

九、三疏中に開說せらるゝ他の章疏

遂撰三疏中、幾多の章疏に開說せる中に於て、更に次の諸書が注意せらる。（イ）妙勝定經、（ロ）肇公新疏、（ハ）東安法師、（ニ）左溪科文、左溪科帖疏、（ホ）道場慧觀の法華宗要、會稽法華寺惠基の法華義疏、齊中興寺僧印の法華義疏、（ヘ）北璃二師・玄暢これなり。

是等の中に於て、『妙勝定經』は、明に之を見たりしを知る。肇公新疏は、晋の僧肇の法華疏ならんと推せらるゝも、明ならず。これまた之を參照せるを見る。唐の東安法師の疏も、また之を參照せるが如し。左溪の科文と科帖疏とは、同一なりや否やを詳にせずと雖も、左溪のものは之を見たりしを知らしむ。道場慧觀、法華寺惠基、中興僧印の疏に至りては、竇地之を見しや、或は嘉祥、荊溪よりの援引なりやを詳にせず。北瑤二師・玄暢の疏も亦然り。斯くて是等諸疏の中には、或は竇地に之を見たるものあり、又他よりの援引なりや否やを詳にせざるものあり。竇地之を見たりとするも、多くを言ふを得ざるものあるを以て、こゝには傍證に供すべきものとして、こゝに一括する事とせるなり。

（イ）妙勝定經

『妙勝定經』は、南岳慧思禪師が、初め此の經に禪の功德を歎ぜるを讀みて、發心せる因緣を有する經なり。事は『續高僧傳』卷十七慧思傳の條下に見ゆ。斯る因緣を有せる關係上、天台家の爲に重んぜられしと思はる。『玄義』第二下にいふ、

妙勝定經云、佛昔與二文殊一共諍二二諦一、俱墮二地獄一。至二迦葉佛時一、共質二所疑一、二聖因始惡道出。

『玄義要決』卷第三の中に、之に關して經を引用す。曰く、

佛告二阿難一、我自念往昔作二多聞士一、共二文殊師利一、諍二有無二諦一、由二是諍論一、而不レ能レ定二二諦有無一、死墮二三惡道一、服二熱鐵丸一、逕二無量劫一、從二地獄一出、値二迦葉佛一爲レ我解二說有無二諦一。

道邃が本經を見たりしは明白なり。此の經の具名は『最妙勝定經』にして、古來疑僞經中に屬せられ、梁の僧祐の『出三藏記集』に見えざるによつて、僧祐の當時猶未だ世に現はれざりしを察せしむるものあり。隋代に至りて、『法經錄』・『開皇錄』・『仁壽錄』に悉く掲げられ、唐代に至りて、『靜泰錄』・『武周錄』・『開元錄』・『貞元錄』等に普ねく載せらるゝを以て隋唐の時代に普行せるを知る。蓋し本經は、梁陳の代に於て、時勢の要求に應じて現はれたるものなれば、その內容に於て

時勢の趨勢に適するものあり、その普行せし理由茲にあるを推定し得べし。

斯くて本經は隋唐時代に於て普行せしが、奈良朝時代に東傳せず、又平安朝初期の渡唐高僧によつて將來せられざりき。普行せる唐代に於て東傳せざりしとすれば、其の後東傳せしや否や不明なり。一切の目錄に見えざるよりすれば、恐らくは東傳せざりしたらん。奈良朝時代に東傳せず、又平安朝初期の渡唐高僧によつて將來せられざりし本經は、果して播磨道邃の眼に觸れしや否や。予は之に對して否定的の斷案を下し、而して之を見たる道邃を以て、彼の地唐代の道邃なるべきを推想するものなり。

（ロ）肇公新疏

『文句記』第九上の中に「在家事」梵名僞二梵志一、出家外道、通名二尼乾一」とある中の梵志・尼乾に對せる解釋は、肇公新疏に據れるものなりと、『義決』巻第五本にいふ。

「記」在家力（事？）梵名梵志者、此依二肇師一。若依二餘義一、在家出家事二梵天一名二梵士一。

「記」出家外道通名尼乾者、此亦依二肇公新疏一。尼乾子者離繫外道也。眞諦云、天竺外道總稱也。（義決巻五本）

肇公新疏とは、何ものたるか不明なれども、必ずや什門僧肇の『法華疏』なるべく、文勢によつて、撰者道邃が之を參照せしを知る。僧肇の尼乾子に對する同一の解釋が、『注維摩』巻三に見ゆ。曰く、

肇曰、尼犍陀、其出家總名也。如二佛法出家、名二沙門一。

『注維摩』巻三には梵志に關する僧肇の解釋を見ざれども、尼乾子の解釋が彼此同一なるによつて、その『法華疏』の中に、梵志・尼乾子に對する前掲の解釋あるを推すべし。元來僧肇に『法華疏』ありし事は、『高僧傳』第六、僧肇傳の條下に記載せられず、また何等の目錄にも見えざるを以て、之に對して否定の口吻を洩す學者あれども、賢首大師法藏は『探玄記』

第八の中に、「又依二肇法師法華疏中一、十善爲レ本、一善以二九善一」の語を引證す。既に賢首大師が之を引證せる以上は、單なる推定によつて抹殺すべきにあらず。道邃が『義決』の中にこの疏に關說せる事は、僧肇に『法華疏』ありし一證に供すべし。この疏、『義天錄』に見えざれば、唐代に於て既に散逸せりと推せらる。『義天錄』の時代に於て既に散逸せり、勿論東傳の形迹なし。義天の時代に既に散逸せる肇疏は、如何にして、保元二年に入寂せる播磨道邃の眼に觸るべきか。肇疏を見たる道邃は、彼の中唐時代の道邃なること、言ふまでもなしといふべし。最後に、新疏を以て法華疏なりと推定しての所論なることを附記す。

（八）東安法師（法華疏）

『疏記義決』卷第五末、釋分別功德品の章中に、東安法師なるものを引用す。これ『文句』第十上に、北師に對して南師といへるものなり。今、『文句』と『文句記』とを見て、後に義決に及べば、左の如し。

南師從レ偈後長行下、屬二流通段一、引二上迹門文殊現在一、亦是流通。北師以二四信弟子現在聞經一、判屬二正說一、從二又如來滅後一下、乃是流通。二家盡可レ用、今且依二南方一。（文句第十上）

南師從此爲流通者、意以二四信信解功德一、亦屬二流通一、不レ須三必到二滅到五品一。（文句記第十上）

「疏」南師從偈後者、光宅所用同二南地意一。東安法師云、次彌勒下、第二釋章、說下信二解壽命一人功德上。問曰、若依二光宅一、此文屬二流通一、如何不レ同二彼師一。答、光宅尋レ文不レ細、所以不レ同、非二苟欲一レ令レ異。何以言レ之。此品內旨、明下信二壽命一人功德上、未四通論三佛宣二一部法華一、不レ可二以混通一也。今謂、安言二亦偏取一。大師判云、二家悉可レ用、今且依二南方一。光宅所承、爲レ當レ理。所以者何、授記領解、是正宗事、讚二歎經利一、將レ起二流通一、南方解釋、於レ理爲レ勝。然大師不二偏執一、故云二且依一。（疏記義決第五末）

これは何處より流通に屬せしむべきかにつきての南北二傳の中、光宅の所用は、南師に同じく、天台大師は「二家共に用ふべきも、且らく南方に依れり」といふなり。他は之を措く、『義決』に光宅の所用は南地の意に同じとし、而して東安法師の釋文を引用せるに留意すべきなり。東安法師は、『文句記』第一上に、唐東陽永安寺曠法師と註し、『法華疏』四卷の著ありしをいひ、その中にいへる「自二梁陳一已來、偏弘二法華一、唯以二光宅獨擅二其美一、後諸學者、一槩雷同」の文を引用す。この曠法師につきて、荊溪は次の如き略傳を附せり。

講二論及法華等諸經一、並著二章疏一、貞觀十三年正月十五日入滅。反屈二三指一、即第三果人也。著二法華疏四卷一。初云、自二梁陳一已來（下略）。

以て曠法師が、貞觀六年入寂の章安同時の後輩なるを知るべし。この曠法師の具名は知られず、その『法華疏』は何等の目錄にも揭げられず。『義天錄』にも揭げられざるより見れば、頗る早く散逸せるものと見るべし。『疏記義決』は、その語として「次彌勒下、第二釋業、說下信二佛壽命一人功德上」の一文を引證す。言ふまでもなくその『法華疏』よりの引證なるべし。早く散逸し、勿論本邦に傳來せざりし、斯の如き書を引用する道邃は、我が播磨道邃に非る事、多言を要せざるなり。

（二）　左溪科文・左溪科帖疏

『疏記義決』卷第五本の中に『文句』の「亦如是下須合譬亦三」につきて、左溪科文を引用す。

左溪科文云、長行合譬亦三。初亦如是下、合二近譬一。而此大業下、二合二指百歲人譬一。今日世尊云下、三合二結譬一。（下略）

又、同書卷第六本に、『文句』の「事本有時節名號國土說法等」につきて、左溪云を引き、左溪科帖疏に言及す。

左溪云、事本有レ本、時節・名號・國土・說法・壽命等。若准二經文一有レ六、更加二涅槃一。左溪科帖疏、現出レ事略二於涅槃一。具足應レ云レ六也。

左溪の『科文』も『科帖疏』も、恐らくは同本なるべし。『科文』は二卷あり。傳敎大師に將來せられし事、『台州錄』に見え、八十五紙とまで細記せらる。其の後『東域錄』に揭げられ、『謙順錄』には出東域として之を載す。この書逸して今日に傳はらざるを以て、道邃撰『義決』の中に引證せらるゝは、また留意すべき資料なりとす。

邃撰三疏の中には、以上の外に左溪に關說するもの、少くも四個あり。

一、師卽左溪朗和尙。傳記云、此文有ㇾ意、雖ㇾ引ニ彌勒一、語勢稍異ニ本門一、然迹門中（下略）。（玄義要決卷第七）

二、此土去取長短者、一者最最短、訖ㇾ至ニ白毫相光一、卽是今文。二者次長短、訖ㇾ至ニ靡不周遍一。下正分文中意是也。三最長短、訖ㇾ至ニ上尼吒天一。古師分文及左荊（溪？）取ㇾ是。（疏記義決卷第二）

三、問、無種性人、豈出ニ四機一耶。答、若准ニ左溪一、別爲ニ三藏菩薩種性一。（止觀論纂義卷第五）

四、左溪尊宿云、大師昔尋ニ得道朗具足本一。（止觀論纂義卷第六）

『科文』よりのものなりや否や不明なれども、『科文』とても單なる科文のみにあらず、恐らくは『科帖疏』の名を以て呼ばれたるものなるべきを以て、第二も第三も第四も、この『科帖疏』中の引證なるべし。唯第一の場合の傳記は、同書なりや否や明ならず。斯の如く邃の三疏には、左溪に關說するもの、少くも六個處あり。さてこの『科文』の見存せし年代明ならざるを以て、單にこの資料のみによつては、之を引證せる道邃を以て、播磨なりや興道なりやを判じ難しと雖も、之を自由に引證せる上より見るに、中唐の道邃にしてこそ、初めて之を爲し得べきを思ふものなり。

（ホ）　道場寺慧觀法華宗要、會稽華法寺惠基法華義疏三卷、齊中興寺僧印法華義疏

『法華文句』第一下の中に、生師・觀師・基師・印師として、その說を引用せるにつきて、道邃は『疏記義決』卷第二の中に、是等四師の說は、各師の法華疏の中に出るものとす。『高僧傳』卷七の慧觀傳の中に觀に『法華宗要』の撰あるを言は

す、『高僧傳』卷八、慧基傳の中に慧基に『法華義疏』三卷の撰ありしを言ひ、同書卷八、僧印傳の中に、僧印が法華を以て名あり、法華を講ずる凡二百五十二遍といふも、義疏の事を掲げず。竺道生の『法華疏』は現存するを以て、これにつきては何等の問題なしと雖も、慧觀・慧基・僧印の三疏につきては、予の調査の限りに於て、何等の目錄にも掲載せられず、『義天錄』にすら掲載せられざるより見れば、道暹の觀疏・基疏・印疏に關せる所說は、『法華經』の研究史上頗る重要なるを以て、先づ『文句』・『文句記』を見て、後に『疏記義決』に及ぶ事とす。

今將二十妙義一揀レ經應レ可レ解。

生師云「無相空理大乘之本、封三來久、頓說二無三一不レ能レ取レ信、故說二無相一爲二法華序一。」觀師意同。若爾般若淨名皆應レ是序一、何獨無量義耶。彼釋云「如レ此由二五時一故、後教得レ起」。更問若爾無量義與二諸經一、皆通途相生、非レ關二別序一。

基師云「空理無形故云無量、」序意同二前難一亦如レ是。印師云「無相善有二成佛義一、故言二無量一。」又云「彼經不レ說二有三無三一、有レ異二大品一、非二法華所レ指、指者不レ來二衆地一。」（法華文句第二下）

『文句記』第二下に、これを破古の段とし、次の如く叙す。その中に於て生觀を破せんとして、先づ彼が所立を述ぶ。若爾の下の難は「般若淨名の無相は序に非ず、安んぞ無量の無相を以て序と爲すを得ん」といふなり。次に之を救ひ、「五時相生の次第別なるが故に、倶に無相なるも、前後殊あり、二經の後は方に無量義、無量義の後は方に是れ法華なり。故に唯無量を法華の序と爲す。餘の二は遠き故に、序の義成ぜず」といふ。

若爾の下の更難は「始め華嚴より後の教起りて、以て法華に至るとせば、此れ則ち通途の前經生じて後、乃ち次第を成じ、展轉序を爲して別義成ぜざるなり。若し諸經然らずば、豈獨り無量義を法華の別序と爲さんや」といふなり。

次の基師の所立は、生觀に殊らず、破は前說に準ず。次の印師は、印は龍に受け、龍は遠に受く。所計既に等し、破立一

同なり。（文句記第二下）

是等を觀來りて、『文句』に道生・慧觀・惠基・僧印の說を印證せるに留意すべし。而も『文句』にも『文句記』にも、四師の說が何に出るかを明示せず。道邃は、之を明示していふ、

「疏」生師者、竺道生、法華著二疏二卷一。觀師者、道場寺惠觀、著二法華宗要一。基師者、會稽法華寺惠基、著二法華義疏一、凡有二三卷一。印師者、齊中興寺僧印、講二法華一、凡二百五十二遍、著二義疏一。

「疏」彼經不說、至不來秦地者、印師更述二無量義與二大品一對辨。彼師云「法生三藏所譯經、不レ說二有三無三一、有レ異二大品無相一。當レ知非二法華序無量義一、法華所レ指經、不レ來二秦地一」云云。（疏記義決卷第二）

道邃は『文句』に引證せるものは、道生の『法華疏』、慧觀の『法華宗要』、惠基の『法華義疏』、僧印の『法華義疏』なりと明示す。竺道生の疏は現存するを以て、之に對しては何等の問題なしと雖も、他の三疏は『義天錄』に揭載せられざるによつて、既に早く散逸せるを知るべし。道邃は、是等の三疏を幷せ見たりや否や。一步を進めて慧觀に『法華宗要』の撰ありしや否や。慧觀に法華宗要序ありし事は、『出三藏記集』第十二、法論目錄中に見ゆるも、これによつて直に『法華宗要』の撰ありしを推し難し。この撰ありし事は他の文獻に見られざる所、或は之を『法華宗要』の序とせずして、『法華』の宗要を述べたる序とも見るを得べし。然らば道邃の道場惠觀著法華宗要の語は、そのまゝに信用し難く、次の惠基の『法華義疏』、僧印の『法華義疏』も、また或は實地その書を見たるものにあらざらんか。さはれ道邃が三師の疏を明示せる事は、注目の價値ありといふべし。今はたゞ傍證に供せんとするのみ。

（へ）北瑤二師・玄暢

『文句』卷三下に北地師・瑤師の說を擧げ、卷一上に河西憑・江東瑤に關說す。以て瑤師の江東瑤なるを知るべし。『文句記』

第四中には、北瑤二師の外に玄暢を加ふ。北瑤二師とは『文句』に對照して、北地師瑤師の幷擧なるを知る。『記』は江東瑤を以て吳興小山と爲す。即ち『高僧傳』第七所載、宋吳興小山法瑤にして、『法華義疏』の著あり。元徽年中に卒せり。玄暢とは『高僧傳』第八所載、齊蜀齊后山玄暢たるべし。傳には華嚴三論の學者にして、『法華經』に關せる記事なしと雖も、他に之に充つべき學者を見ず。然らば永明二年に寂せる人にして、恐らくはまた『法華經』の疏ありしたらんと察せらる。法瑤の『法華經義疏』及び玄暢の『法華經疏』（?）は、『文句記』を通して、唐代に於て存在せるを知ると雖も、『義天錄』以下何等の目錄にも見えざるによつて、宋代に於ては既に學界より散逸せるをトすべし。

荊溪の『文句記』の中にも、道邃の『疏記義決』の中にも、北瑤二師及び玄暢に關説する所あり。兩書の記錄を幷擧すれば、左の如し。

暢師但約佛上、唯立一實而無三種（中略）

上來諸釋皆不一途者、諸釋可見、望今宗釋、各得十界十如中之少分、故云一途。光宅雖似自得四聖、而但立九、又分界九、五種四實。北瑤二師雖具立十、而不分判。但在三乘、又無一實。（文句記第四中）

「記」各得十界十如中之小分者。光宅約四界立九如。闕餘界如、故云小分。北瑤二師、雖立十如、但在三乘、無別佛界、玄暢亦立十如、唯約佛界、唯得小分、亦闕互具、豈會盡理。（疏記義決卷第三）

『義決』の文は『記』そのまゝにあらず、之を對照する事によつて、『義決』の撰述者道邃が、或は法瑤玄暢二師の疏を見たりしを推察せしむるものあり。果して然らば宋代に於て既に散逸し、特に本邦に請來せりと思はれざる是等の疏を引證せる道邃は、[illegible]道邃たり得べきや否や。こは唯後證に俟たんが爲に、摘出せるのみ。

（ト）　事緣不明の書目・人名

『纂義』及び『義決』の中に、珍奇なる書目を引證し、又事跡不明の人名を引用す。書目は、唐太子所集續高僧傳、逍遙園經記、眞諦經圖記、梁王傳の如きこれなり。人名は老僞律師、南岳照禪師の如き、これなり。之を列記するは、斯の如き特殊のものを引證し得るは、彼の逍遙にして初めて能くし得べきを見るの一助たらしめんが爲に過ぎず。

唐太子所集續高僧傳

『記』偈是闍那崛多所譯者。問、若准二添品一、偈是無盡意、依二莊嚴幢問一而說、豈不レ違耶。答、此依二唐太子所集續高僧傳一。然有二不同一者、後人以レ偈加レ經時、准二長行一而那除加二潤色一也（疏記義決卷第六末）

斯の如き書は、予の調査の限りに於て、何等のものにも見えず。蓋し『法華經』の添譯に關する問題より現はれたるものの如し。

逍遙園經記

「疏」長安宮人請此品者。如二逍遙園經記云一、弘始八年夏、於二大寺一出二法華一、僧叡筆受幷製レ序。四衆弘持、不レ傳二餘方一、江東請二弘益一、官人留二提婆一品一、以二二十七品一送レ之。（疏記義決卷第四末）

これまた提婆品の什譯たりしを保證せんとの要求に出でたるものなるべく、他に見らるゝ所なきものなり。

眞諦經圖記

『疏記義決』卷四末の中に、眞諦經圖記なるものに關說す。

「記」若視所譯、全似什公文體者、

眞諦重添二此品一、置二於此中一。其文言體雖レ有二少異一、前後全似二什譯一、都異二護本一。晩見二眞諦經圖記一、法師得二提婆品梵本一、欲レ譯補二其闕一、卽就添譯。重得二長安舊本一、糅二其文言一、置二寶塔後一、捴知、什本先有也。

これ眞諦三藏が提婆品の梵本を得て之を添譯し、以て什譯の闕を補はんとせしが、既にして長安の舊本を得て、文言を合糅

せしが爲に、什譯と異らざるを來せりといふなり。眞諦譯提婆品に關して、『義決』は猶いふ、

「記」今文不云、至江東未有者、

意云、今疏文中、不レ云二此品眞諦重譯一、唯云二南岳私安一。然南岳所レ安、是眞諦譯。眞諦以二什所出舊品一爲二規文一譯二此品一。若必重譯事不レ虚、何妨二本譯、江東未レ傳、長安尚有一。嘉祥三義、全不レ許二什譯一、未レ了甚也。只是雖レ譯、長安宮人請二此品一、祕淹在レ内。今以二眞諦譯一、加二妙本中一、見二長安舊本一、文義不レ違、更不レ改レ之耳。

これは湛然の文句記の中に、嘉祥の說を排して、

今文不レ云二眞諦無譯一、復云二南岳私安一。若必眞諦重譯不レ虚、何妨二本譯、江東未レ有。以レ此驗レ之、乃成三三人俱契二經理一、望二嘉祥三義一、全不レ可レ依。

といへるを通譯せるなり。

『法華經』の提婆品の眞諦譯問題は、嘉祥の『法華義疏』に端を發して、爾後經典史上の大問題となれり。嘉祥いふ「梁末有二西天竺優禪尼國人名婆羅末陀一、此云二眞諦一、又翻二出此品一、始安二寶塔品後一也」と。天台家の學者は、もと羅什三藏に此の品の飜譯あるを主張せんとせり。荊溪は、よし眞諦三藏ありとするも、その文體は全く什公のものに類似す、もと長安に羅什の舊譯ありしが、江東に傳はらざりしなりと主張せり。道暹は、荊溪の說を承け、之を保證せんが爲に『眞諦經圖記』なるものを引證して、以て眞諦譯の什譯の文體に酷似するは、重譯の後長安の舊本の文言を合糅せるが爲なりといふ。こゝには眞諦譯の有無を論ずるの必要なし、『眞諦經圖記』なるものを注意するの要あり。此の書恐らくは提婆品の眞諦譯問題起りし後、什譯合糅說を保證せんが爲に現はれしものならん。道暹は之を引證する事によつて、荊溪の說を助成せんとせり。眞諦經圖記なるものは、本邦の學界に於ては、その存在だも知られざるものたり。之を引證せる道暹は、荊溪門下の道遂なるべしと思はる。

梁王傳

石城者、寺石在二越州剡縣南一。梁王傳、因二嚴石一鑿爲二彌勒坐像一、高七丈四尺。（弘決纂義卷第一）

この書東傳せりや否や不明なり。今は佛教者に取つて左程重要ならざる斯の如きものをも、縱横に引證せる事によつて、『纂義』が本邦人の手に成らざりし一助に供せんが爲に、之を揭ぐるのみ。

老俒律師

五七屬出假之由者。第一饒益戒、正是出レ假、饒二益安樂諸衆生一故。不許卽不下因二此戒一、惱中亂衆生上、不レ惡二見破戒人一、亦不二輕賤一。屬二出假由一。雖レ云レ由、猶是出假戒攝也。若依二老俒律師一、初一攝衆生戒、次八攝善法戒、後一律儀。（弘決纂義卷第四）

老俒とは、『續高僧傳』卷廿二明律篇所載、唐京師普光寺玄琬ならんか。玄琬は、洪遵律師に從つて、『四分』を伏膺せり。されど、玄琬の律に關する撰述は、何等知らるゝ所なし。この老俒を以て玄琬とするも、又然らずとするも、斯の如き人の引證には、注意の價値あり。

南岳照禪師

「論」諸方等師等者、若行二方等一、相現必須レ償。如二南岳照禪師一、用二僧一撮鹽一、自作二齋飮一、所レ侵無レ幾、不レ爲レ事。後行二方等一、忽見二相起一、計始三年增長、乃至數十斛。急令二倍備一。乃貨二賣衣資一、買レ鹽償レ衆。卽其事也。（弘決纂義卷第八）

此の事跡は何の書に出るやを知らず。南岳照とは、唐五臺竹林院法照ならんか。然らば『宋高僧傳』卷二十一の中に、その傳あるも、方等懺につきては記する所なし。この事蹟もまた播磨道邃の撰述中に見ゆるものとしては、頗る特殊のものありといふべし。

第四節　謹錄邃和上止觀記中異義　天台弟子乾淑集

この書、『大日本續藏經』、第一輯第二篇、第四套第二冊中に收めらる。傳教大師入唐の時代即ち道邃生前に於て既に成り、大師が之を將來せるは、越州將來錄によつて明白なり。簡單なる二十二條を錄するのみなるを以て、片々たる小冊子に過ぎず。今この『止觀記中異義』と『摩訶止觀弘決纂義』とを對照する事によつて、先づ道邃の何人たるかを推想する一助とせん。『異義』は、四明によりて道邃の撰なりや否やについて疑問あるかに見られ、少くも誤脫改易あらんと見られたり。下りて志磐に至りては、日本僧乾淑が、道邃の名に託して僞撰せるものと見られたり。然れどもこの書、既に道邃の生前に於て、傳教大師によつて我が邦に將來せられ、今現に『大日本續藏經』中に收めらる。荊溪の說に違するの故を以て、之を抹殺し得べきに非ず。今この『異義』を以て『纂義』に對照するに、左まで明了の一致を指摘するを得ざれども、猶二十二條中、彼此の間に一脈相通ずるもの少くも三條あり『纂義』は十卷の中、卷一・四・五・六・七・八の六卷を殘すのみ。若し十卷具備せば、更に多くの彼此相照を見るならん。この相照は、『纂義』を以て興道道邃の撰述と爲すに於て、相當の基礎を爲すべしと思はる。

一、無漏總中三について

相照中に於ける第一は、「無漏總中三」に關する異義なり。

序中、云二無漏總中三一者、記家意爲レ判。

和尙云、將二三界一爲レ三、即所止、無漏爲レ一、即能止。從下前次修二無漏止一、三界獄中上來故、用二三界一爲レ三、無漏爲レ

一、合爲レ四也。（異義第一條）

これは、『摩訶止觀』第一上、不定止觀を說く中に於て、「漸次中六、善惡各三、無漏總中三、凡十二不同」とあるを、荊溪の『輔行』卷之二の中に於て

漸中卽有二十二不同一、如二前分別一。兩教二乘是無漏四、而今乃云二無漏總中三一者何耶。別而言レ之離爲二四人一、若總名二無漏一、則合二却三人一、但存二一位一。今擧レ總合、開二一中一兼レ三、故名二無漏總中三一也。（輔行弘決卷一之二）

と解せるに對せる異議なり。その意を明にせんが爲には、先づ十二不同の意を知るの要あり。荊溪は『止觀』の說を案じて、一歸戒、二禪定、三無漏、四慈悲、五實相の五重の中に十三義ありとし、初番の歸戒に三惡三善の合して六あり、第三番の無漏に兩教二乘の無漏合して四あり。他の三番は開かず、合して十三義ある中に於て、第五番の實相は所緣の境なるを以て、之を除きて十二となるといふ。而して此の中に於て、無漏は四あるに、今「無漏總中三」といへるは、是等兩教二人合して四人の無漏を合して一とし、一の中を開きて三を兼ねしめたりといふなり。荊溪の意よりせば、「無漏總中三」とは「無漏の總、一中の三」の義となる。『異義』の意は、三とは三界なり、無漏は一なり、合して四となるといふにあり。その意は、無漏總（一）の中に三（界）を出でしむる力用ありといふにて、この解釋は善惡各三を以て三界の爲と爲し、この三界を以て、無漏總中の三と見たるなり。さらに道邃は『纂義』の中にいふ

「論」無漏總中三者、理實無漏有レ四、卽兩教二乘。今以レ一攝總、以二三別一對レ總、故云レ二也。（纂義卷一）

『纂義』の「三別」の意明ならず、恐らくは「三界」又は「中三別」の誤りならん。三界とせば道邃の說となり、中三別とせば荊溪の說となる。恐らくは三界の誤りなるべし。又、「云二」の意も明ならず、二は四の誤なるべしと思はる。斯くて『纂義』の說、文々句々に於て『異義』に一致せずと雖も、その間に連絡あるを推し得べし。

元來『止觀』の「無漏總中三」の一句は、頗る學者を苦しめたりと見え、『輔行』の中に有人の說として、「無漏總中三」と

は、三觀に外ならず、無漏は空なり、總とは假なり、中とは中なりの説を擧げ、荊溪は之に對して未だ曾て斯る異釋あるを聞かずとて、その七不可を列擧せり。「纂義」の中には、この有人を以て雲法師と爲し、その訓化を聞くと雖も、堅執して移らざるを以て、十不可を作して更にその非を顯はせるものと爲す。雲法師とは、道邃と同じく荊溪に學べる石鼓智雲法師なり。既に同門の智雲にこの異義あり、道邃に異義あるも怪しむに足らざるものありといふべきなり。

二、一幷下是止觀家救二毗曇一について

又思假中從二若下界貪輕一至二非貪耶一。記云、彼有二多幷一、但引二一一、故云二一幷一。師意、一幷下是止觀家救二毗曇一、意云、雖二如レ是難一、恐失二佛意一、故云二但佛有時對緣別說一、不レ應レ言二毗曇全非一、故云二假名何（無の誤）定一。（異義第十七條）

この『異義』につきては、『摩訶止觀』と『輔行』とを擧げて後に『纂義』に及ぶを、然るべき順序と思ふ。

數人云欲界爲レ貪、上界名レ愛。成論人難二此語一、上界有二味禪貪一、下界有二欲愛一、愛貪俱通、何意偏判。若言二下界貪重、上界貪輕一、貪輕可レ非レ貪耶。亦是一幷、但佛有レ時對レ緣別說、假名無レ定、豈可二一例一。（摩訶止觀第六上）

成論難二數人一者、初以二上貪下愛相對一幷難、次若言下、以二名異義同一爲レ難、不レ應三輕重而分二貪愛一。言二一幷一者、準下彼論師復應中更以二瞋恚一爲上レ幷。云云（輔行傳弘決、第六之一）

「論」此亦一幷者。今家且依二成論師意一、反難二毘曇一也。（纂義卷第六）

是の如く三本を對照し來れば、『異義』の中に「記云、彼有二多幷一、但引二一一故云二一幷一」の意亦解せらる。『異義』には之に次ぎて、「師意、一幷下是止觀家救二毗曇一」とあるは、『纂義』の「今家且依二成論師意一、反難二毘曇一也」に相應すべし。然らば難の字は救の誤りなるべしと思はる。之を救字とせざれば、「止觀」の「亦是一幷、但佛有時對緣別說」の意を得ざるなり。

三、破思假中の次第斷及び超斷について

又破思假中、云二次第斷及超斷一者、記意不レ引。師意、但得名處別。言二次第一者、初用二無漏智一先斷レ見。次斷二思惟五品一、便入滅者、得レ受二斯陀含向名一。言レ超者、初用二世智一斷二欲界五品思一意、後斷レ見時、即是斷二五品思一也。故言レ超。以二世智一斷二惑弱一故、只同二次第斷一二品一、後由レ受二多家生一、故言二家家一。後例然。（異義第十八條）

これにつきても三書を對觀する事とせん。

三藏破思位者、成論明二十六心一、正是初果位。異部明二十六心一、是修道位。今且依二修道一、斷二一品欲陰一、次第至二第五品盡一、皆名二斯陀含向一。若超斷至二第五品一名二家家一。（下略）（摩訶止觀第六上）

初明二三藏位一、先出二異部一者、成論之外、幷屬二異部一、諸阿毗曇、幷明二見道在二十五心一。次正釋中、先釋二聲聞一、且依修道至盡等者（中略）。今文中言二超斷一者、即是下文小超之人、本在二凡地一、未レ得二色定一、或修二欲定一、欲惑未レ斷、此人至二十六心一、超斷二五品一、名爲二家家一。此之五品、同二四品一故、隨二其本斷品之多少一得レ名（下略）。（輔行弘決第六之二）

「論」成論明十六心正是初果位者。論主自云、道智生時、疑惑隨逐。又云、若聲聞知二見道心一、欲レ知二第三一、即見二第十六一、是名二知見道心一。明知、論家十六心、皆屬二見道一。論至二第五品、乃至五品一、名二斯陀含向一。第六無礙道、亦可二是向一。而不レ說者、以二第六品、半向半果、非レ全故也。

「論」若超斷至第五品家家者。家家聖者、通二於次超一。若次第者、斷二三四品一、受二三二生一。必具二三緣一、名爲二家家一。若超斷者、本在二凡地一、未レ得二色定一、或修二欲定一、或修二未到一、用二有漏智一、伏二修五品一。此人至二第十六心一、名二一來向一。即是家家、從二本斷一說。（纂義卷第六）

斯く三書を幷觀し來りて、「異義」を見るに、「言二次第一者、初用二無漏智一、先斷レ見、次斷二思惟五品一、便入滅者、得レ受二斯

陀含向名二」は、『纂義』の「若多聞心、知ニ見道心ー…論家十六心、皆屬ニ見道ー、論至ニ第五品乃至五品ー名ニ斯陀含向ー」に相當すべく、又『異義』の「言レ超者、初用ニ世智ー斷ニ欲界五品ー意、後斷レ見時、即是斷ニ五品思ー也…故言ニ家家ー」は、『纂義』の「若超斷者、本在ニ凡地ー…ニ用ニ有漏智ー、伏修ニ五品ー、此人至ニ第十六心ー、名ニ一來向ー、即是家家」に相當するものあるを見る。『輔行』の中には、明了に次第斷を道破する所なし。

四、一經一說及び餘經亦然について

次云ニ一經一說如此ー者、記指ニ前常啼等是ー。——師意、常啼等、但是成ニ華嚴之一意ー故、言ニ一說如此ー。言ニ餘經亦然ー者。記云、諸經未レ引者尚多。師意不レ爾、但指ニ下所引諸經ー是也。（異義第二條、第三條）

これは餘りに輕微たる事項に似たれども、斯の如き異義の條目を明にせんが爲に、『止觀』と『輔行』とを展觀して、然る後に『纂義』に及ぶ事とせん。

常啼東請、善財南求、藥王燒手、普明刎頭、一日三捨恒河沙身、尚不レ能レ報ニ一句之力ー、況兩肩荷ニ負百千萬劫ー、寧報ニ佛法之恩ー。一經一說如レ此、餘經亦然。（摩訶止觀第一上）

一經一說者、擧レ略指レ廣、如ニ上所引常啼等類ー。各是一經、一經之內、略存ニ一說ー。以ニ此例ー諸并應可レ見。（輔行弘決第一之二）

荊溪の意は「一經に各一說あり」として、『大品般若』の常啼等を指し、『異義』は「一經の一說」として、其の一經を『華嚴』とし、常啼等は唯これ『華嚴』の一說なりといふなり。次に『異義』の中に「餘經亦然」につきて、『記』に「諸經未引者尚多」とあるを引證すれども、未だ之を檢出せず。

この異義二條に關する部分を、『纂義』に求むれば、左の如し。

「論」一經一説者。略擧二金剛般若一、指二上所レ引大品華嚴一、故云二餘經亦然一。具如二科文一。應レ知大品華嚴等、各雖二一經一、一經之內、略擧二金剛一説一、例二上諸説一。(纂義卷一)

『纂義』のこの記事、何等かの混雜あるが如く、この場合に相應せざるものあり。『金剛般若』の如きは、こゝに關説せらるべきものにあらず。恐らくは『大品般若』の誤りならんか。

さて『異義』は、『大品』は『華嚴』の一意なるが故に、一説如此といへるなりとし、『纂義』は、『大品』、『華嚴』等各各一經なれども、略して『金剛』の一説を擧るを以て、一説如此といへるなりとす。この點に關しては、兩書の間に一致せざるものあれども、無關係の『金剛』を擧るが如き所に、何等かの誤謬を含むものと見らる。次に餘經亦然を解して、『異義』に指上所引大品華嚴といへるは、『纂義』の指下所引諸經是也と相應す。但『纂義』の下字は、當然上字の誤ならざるべからず。

以上『異義』と『纂義』との間の相照につきて、十分の成果を擧げ得ざれども、その間に何等かの關係あるを推定せしむべきものありと思はる。

五、『異義』は乾淑が傳教大師の爲に出せるか

この『異義』の末尾にいふ、

此本緣レ欲レ還二本國一、草草出不二委悉一、慮不レ周。施權與レ記少乖、亦各有二眉目一。後人覽者詳而鏡レ諸也。

明にこれ跋語なり。乾淑のこの跋語を爲せる意如何。本國に還らんとする人は、何人なりや。卒然之を見る時は、集者乾淑なれども、若し乾淑ならば「草草出」の語は、當然「草草寫」とするを可なりとすべし。草草に出せるは、必ず乾淑が何

人かの爲にせるものと解するを、正當とせん。予は、乾淑が最澄の本國に還らんとするに際し、その求めに應じて、十年の先輩たる彼が、和上の識見を示さんとて、その見聞を記して與へたるものと解せんとす。乾淑は、その師道邃には、荊溪と異る義あるも、また眉目あるを以て後人之を徒視せず、その意趣の存する所を明にせんを冀へるたり。予はこの『異義』と及び「道邃和尚行迹」は、共に最澄の歸朝に臨みて、乾淑がその求めに應じて記述せるものと思惟せんとす。行迹の末尾に「但乾淑隨二和上一始得二十年一、在前之事悉不二具知一」の如き文句の存するは、普通の場合に於ては何の必要もなし。最澄が和上の傳を求めたるに對して、その知り得たる限りを述べたるに過ぎずの意を叙せるものと見るべしと思ふ。

六、『異義』に對する日本乾淑假託說

趙宋時代の博學四明尊者は、この『異義』を以て荊溪の深旨に暗しとして大に之を斥せり。『異義』中に於て最も四明の斥せるものは、無漏總中三の解釋が、『輔行』に違へる點にあり。「十不二門指要鈔」卷上にいふ、

又云、日本傳來別行十門、題云二國清止觀和尚錄出一、亦云二體同等一者、未レ審止觀和尚又是誰耶。此人深諳二一家教一不。始錄之本全不レ錯不。豈以二先死之人一遵レ之爲レ古、所立之事皆可レ依耶。如二乾淑所レ錄邃和尚止觀中異義一、乃以二三界一爲二無漏總中之三一、可二盡遵一不。況諸異義特違二輔行一、自立二己見一。故皆云二記文易レ見、和尚云云一。

此師又稱二第七祖一、實知止觀和尚多是此師。若其是者則全不レ可レ依、既昧二荊溪深旨一、必有二改易一也。

又曰、日本教乘踐誤亦多。唯有二別行十不二門一、則全同二他所定之本一。他既曾附二示珠指一、往二於彼國一。必是依レ之抄寫爾。設是舊本、須二將レ義勘一、莫レ可レ專レ文。

見るべし、四明の意頗る困惑せる所あるを。進んで之を道邃の撰とせんか、荊溪の深旨に達するを如何せん。退いて之を他の人の撰とせんか、而も道邃の生前既にその弟子の錄せるものが、最澄によりて東傳せられ、その書見行するを如何せん。是に於てか、止觀和尙とは誰たりや、その人は一家の敎を諳んぜりや、始錄の本に錯りたきか。止觀和尙が第七祖と稱せらるゝより見れば、道邃なり、道邃なりとせば、依用しがたき義の多きは、改易ありしが爲なりとし、次に日本敎乘の脫誤多きを以て、暗に『異義』中に誤謬あるを反證せんと欲せり。論法巧妙に似たりと雖も、實は窮餘の言のみ。これ道邃の思想をして、全く荊溪の範圍外に出でざらしめんとする所に出るたり。若し道邃に異義ありしを許容せば、斯の如き紆餘曲折の論理を辿るの要なく、單にその說の可否を評判せば可なり。紆餘曲折の理路を辿り、日本敎乘に誤脫多しとし、『十不二門』が『示珠旨』に附隨して東傳せりと想像せるが爲に、我が『十不二門』校異者は之を憤り、本邦大原如來藏中に古板本あり、山家大師の手書を鏤板せるものたり。この書大師の將來錄中に嚴載せられ、延喜年間の玄日錄にも載せらる。この山家本こそ本朝初傳の古本にして、第一善本たり、宋僧知禮（四明）が、妄りに本朝の敎乘を議するが如きは、この善本あるを知らざるに依る。況んや『示珠指』の作の如きは、傳敎大師の延曆將來に後るゝ事百八十年なりとて、四明の彼の記事に對して、大に氣を吐けり。蓋し、四明の議は、餘りに道邃を辯護せんとするに急にして、却つて此の失態を演ぜるなり。四明尊者の意は、荊溪の深旨に暗しとして大に之を斥し、而して日本傳來別行十門と關聯せしめて、止觀和尙（道邃）の眞撰なりやを疑ふものゝ如し。宋の志磐は『佛祖統記』第八の中に、其の後を承けて、乾淑を以て日本僧と爲し、邃師の名に託して之を行ふものとの奇說を出していふ、

指要斥下日本乾淑所レ錄遂和上止觀中異義、以二三界一爲二無漏總中三一者上。竊詳遂師親受二止觀於荊溪一、無レ緣三輙創二此說一。特乾淑輩爲二此私議一、託二遂師一以行レ之耳。（下略）

志磐は、四明の言は乾淑を斥するものたるに、世人之を察らずして邃師を斥すと謂ふとて、四明及び邃師を辯護せんが爲

に、乾淑の假託說を出し、而も乾淑を以て日本僧とするまでに至れるなり。こゝに注意すべきは、邃師の異義が如何に四明の山家派に對して、一種の恐畏を與へしかにあり。山家派は邃を以て山家の正統を守り、荊溪を祖述して何等の支障なきものたらしめんを欲せり。而もこの異義あり。この異義は、その師荊溪の所說に違する所ありて、之を辯護するの方法なし。荊溪・道邃師弟の間に、何等の違順なからしめんが爲には、この『異義』なる書を以て後世の僞作と爲すを以て、最も效果的と爲す。然るにこの書が道邃在世時代のものたるは、遂に否定すべきなし。是に於てか苦肉の策として、集者乾淑を以て日本僧とし、假託說と爲すの途に出でたり。されど日本僧及び假託說に對して、何の證明をも與ふる所なきなり。

第五節　結論―三疏は興道道邃の撰か

一、邃撰三疏の文體より見て

『玄義要決』の最後に、「予生二像季一預二此法流一、心潤二妙水一、身期二蓮臺一」とあり。正像末の三時につきては幾多の異說あれども、正法五百年像法一千年を通說とするより見れば、像季とは佛滅一千五百年以內となり、興道道邃の時代すら既に像季以上にあり、況んやそれより四百五十年を下れる播磨道邃の年代としては、頗る不穩當とせざるべからず。像季の一語に於ても、之を興道道邃の撰述とするを至當とす。況んやその文體が、堂々たる漢文たるに於てをや。

『疏記義決』の末後にも、また「予以二昔見一、攢二舊所聞一、若文若理、歸二第一義一、願同遇者、若去若取、早契二平等一乘妙諦一矣」とあり。撰者の意趣を知ると共に、注意すべきは、その文體の些の和臭なきにあり。

『玄義要決』は『玄義』と『釋籤』とに亙り、『疏記義決』は『法華經』と『文句』と『文句記』とに亙り、『止觀論纂義』

は『摩訶止觀』と『輔行』とに亙り、縱横錯雜にその一句又は數句を擧げ來りて、之を解釋し來り疏通し去れる手腕尋常にあらず、而もその文體は徹頭徹尾堂々として、本邦學者の撰述とせざるべからざる點あるを見ず。予、德王院亮潤が『纂義』を播陽沙門邃公所撰と斷定せるを見て、播陽の語に疑問あり、或は興道道邃が播陽の人ならざるかを思ひ、やゝ穿鑿して全く我が播磨なるを知りて、大に驚けり。其の後彼此調査して、近世の學者が、概ね播磨道邃說に傾くを知りて、益々怪訝の念に堪へざるものあり。要するに學界現代の趨勢より見れば、普通の學者は直に之を興道道邃とし、一層の進境ある學者は必ず之を播磨道邃とするの觀あり。近世の博學上田照遍師が、『纂義』を以て播磨道邃の撰とせるが如き是なり。斯の如き趨勢なるに拘はらず、予は第一印象に於て、之を支那撰述と思惟せるの念を除くを得ず、やゝ調査の步を進めて、いよ〳〵之を支那撰述と決定せんとするものなり。その理由は、第一著に三疏の文體にありとす。三疏を見て、いづこに和臭ありや。よし和臭なくも、本邦人の撰述と爲すに於て妨なしと言はゞ、之を本邦人の撰述と爲さゞるべからざる理由、いづこにありや。本邦人の撰述たる證迹なきのみならず、却つてその用語に於て、及び引證章疏に於て、我が播磨道邃としては、爲し得べからざる證跡あるを如何せん。或はもと彼地の道邃に假託せるものなれば、彼の道邃の筆致を用ふるは當然なりの議論も有り得べし。されど、三疏を通じての文體には、何としても本邦人の撰述の痕跡なし。これ予が興道道邃の撰と爲す所以なり。

二、三疏中に引證せらるゝ夥多の人名及内外典籍より見て

三疏中に引用せらるゝ内外人名の多き、又内外典籍の多き、枚擧すべからざる程度に上り、而も簡潔の引證自由自在なり。如何に博覽多識なりとも、本邦の學者に、或は期し難きものあるに似たり。是等多數の中、こゝには印度の人名及び飜譯經論を除き、支那に範圍を限るも、左の如き多數に上り、而も一として初唐以後に下るものなし。これまた中唐の興道道

運の撰述たるを助成すべき資料として十分の價値あるべし。

一　人名

佛教者—法上・保誌・僧肇・僧叡・慧觀・河西道朗・彌天道安・僧詮・法朗・慧布・玄辯・法勇・光統・大衍・劉虬・竺道生・慧觀・會稽法華寺慧基・齊中興寺僧印・慧表比丘・法瑤・玄暢・廬山慧遠・曇鸞・少林寺稠禪師・東安法師・元康・道挺・慧影・琳師・江陵慧誠・陳圓（？）・慧超・南岳慧思・光宅・僧祐・梁昭明・梁武・靈味高・治城素・莊嚴旻（晏？）・中興（興？）・安・開善・慧遠・嘉祥（吉藏師）・北周道安・玄奘（唐三藏）・慈恩（基師）・藏公（藏師）・苑公・章安（灌頂）・左溪朗・南山・湛然闍梨・安國寺利涉法師・彭城寺秀法師（秀公）・惠淨・雲法師（智雲）・僧侃・東安法師・老俺・南岳照禪師・唐韜韶（沼？）師

佛教者外—周公・呂太公望・老聃（老子）・孔子・神農・貨狄・奚仲・容成・岐伯・蒙恬・蔡倫・蒼頡・廉頗・吳起・王翦・檀子・樊噲・李牧・張良・韓康伯・蕭何・敦護・鄭玄・符健・蔡邕・董仲舒・石崇・孫綽・趙伯休

典籍

佛典—道場寺慧觀法華宗要・竺道生法華疏二卷・會稽法華寺慧基法華義疏三卷・僧印法華義疏・肇公新疏・眞諦攝論義疏・眞諦註金光明・眞諦如實論記・元康疏・慧影記・菩提流支法界性論・南岳法華安樂行・經律異相・道惠宋齊錄・高僧傳・法顯傳・弘明集・付法藏・開皇錄・僧祐錄・漢內傳・羅什年記及石柱銘・觀音玄・淨名疏・淨名記・金光明玄・梵網戒疏・法界次第・大師兩卷普門品疏・大師別行疏・禪門・佛道論衡・昇公錄・內典錄・略論（大論）・南山釋氏所製傳・華嚴論・大師彌勒成佛經疏・大師釋論疏・大師觀心論法・僧侃大論疏・曇衍大論疏・搜記（搜要記）・惠祥釋門自鏡錄・左溪科文・左溪科精疏・唐太子所集續高僧傳・眞諦經圓記・圓鏡・利涉法師疏・涅槃疏・西域記。

佛典以外—周易・毛詩・禮記・莊子・老子・論語・爾雅・淮南子・楚辭・山海經・玉篇・說文・史記・漢書・後漢書・

晉書・白虎通・博物志・河上公註・西京雜記・輿地志・孝子傳・周書異記・穆天子傳。遼撰三疏の中には、是等の人物及び典籍を、自由に驅使して、その筆致頗る簡潔に、些の澁滯なく、殊に文體文字の上に和臭あるを見ず。而も前揭佛典の中には、本邦に傳來せる形跡なき幾多の撰述を含む。菩提流支の『法界性論』・眞諦三藏の『註金光明』・天台大師の『釋論疏』等是なり。時には斯の如き章疏あるも、何等の目錄にも見ざるものすらあり。僧肇・慧觀・惠基・僧印・東安・利涉の『法華』の疏の如き是なり。此の點、平安朝末期の播磨道邃のものとして、到底そのまゝに首肯し難きものあり。況んやその引證せる人物も、典籍も、彼の地の興道道邃以前のものゝみたるに至りては、益々支那の中唐時代の撰述たるを反證せしむるものあり。假託のものとしては、餘りに巧妙なり。予は之を假託のものとするが如き方法を取らずして、直ちに彼の地の道邃の撰述とするの、却つて理あるを思ふものなり。

三、假託說の起れる由來

予は以上の如くにして、假託說を否定して、寧ろ之を支那の道邃の撰述と爲さんと欲す。支那の道邃の撰述としてのみ初めて意義あるべき、『此方』・『此間』・『此方土人』等の用語あり、荊溪を『和上』又は『闍梨』と呼び、而してその『草記』・『草書』を見るのみならず、東傳の形跡なき幾多の章疏を縱橫に引證せるに拘はらず、而も假託說ある．來せしは、如何なる緣由ありや。予は之を案じて、支那の『異義』假託說を祖述せるものたらんと思惟するなり。既に「邃和上止觀記中異義」の條下に述べたるが如く、宋代の博學四明は、荊溪・興道師資の間の異義につきて大に困惑し、之に對して疑問あるが如き口吻を洩せり。蓋し天台家正統派にありては、道邃を以てその師荊溪をそのまゝに祖述せるものと爲さんの意切なり。當時山家山外の諍論極めて劇甚のものあり、山外の異解を說伏せんが爲に、渾身の力を傾倒しつゝありし四明に取りて、その祖道邃に於て既に異義ありし事は、如何ばかりの苦痛たりしか、料り難きものあり。その撰述を否定せんと欲する

も、早く既に東傳せるを如何せん。止むなき途は、展轉の間に誤寫ありとするか、或は道邃の眞撰たるに疑を挿むより外なし。これ四明に進退不明の口吻ありし所以なり。下りて志磐に至りては、遂に之を日本僧乾淑の假託說と爲すまでに及べり。これ實に奇說なりとす。

斯の如き奇說は、素より取るに足らざるものなりと雖も、然れどもこの假託說は、予の見る所にては相當の效果ありしを思ふ。道邃の三大部に關する撰述が、日本僧正覺の假託に出でたりといふ說は、恐らくはこの奇說を祖述せるものにあらざるか。我が實地房證眞が『止觀私記』の初に「又有㆓記中異義一卷㆒、是道邃和尙、於㆓弘決外㆒、別出㆓異義㆒、弟子乾淑聞而述之」といふは、正當なる見解なり。惜むべし、證眞は三大部に關する撰述につきては何等言ふ所なきも、其の後『三大部伊賀抄』に至りて、『纂義』を以て播磨道邃の撰と爲せりといふ。『三大部伊賀抄』は南北朝のものにして、その書現存せざれども、『本朝台祖撰述書目』中に引證せらる。この引證を信用せば、播磨道邃說は南北朝時代に出でたるなり。『佛祖統記』の撰述は、咸淳五年至七年（一二六九—一二七一）にして、我が文永五年至七年に當る。南北朝前約七十年なり。この播磨道邃說は、必ず四明派天台家の間より起れるものにして、其の趣旨は、四明の不滿足、志磐の假託說の意趣と同一に出で、よつて以て興道道邃の正統思想を保證せんとせるものなるべし。道邃の『要決』・『義決』・『纂義』の東傳せし年代知るべからざるも、南北朝時代に於て、少くも『纂義』は東傳せりと見て可なり。若し當時三部共に傳來せしものとせば、その學界に廣布せざりしは、必ずやこの假託說に煩はされしものならんと思ふ。

寶林傳の研究

緒　言

『寶林傳』十卷は、中唐の朱陵沙門智炬（又慧炬）によつて成され、宋代の『景德傳燈錄』や、『傳法正宗記』が、之を基礎として大迦葉以來の傳統を主張して後、その二十八祖說は、禪家に取つて殆んど動かすべからざるものとなつたから、この『寶林傳』こそは、有名な二十八祖說を確立せしめたものと言つてよい。この書早くも唐僧神淸の評破の對象となり、下つて宋代に於て禪家と天台家との間の論難の中心とせられ、同時に遼の道宗によつて、謬妄を傳ふるものとして燒き棄てらるるまでの運命に遭つたが、然し『景德錄』にも『正宗記』にも承け繼がれ、宋末の『釋門正統』も之に闢說してあるから、支那にあつては、中唐時代の成立以後、宋代を通して流布し、元代の至正年間までは行はれて居た事を察せしめる。我が日本には、早くもその成立後四十年ならずして、慈覺大師圓仁によりて傳へられ、爾來叡山に傳承せられたが、我が國に於て嘗てこの書を硏究したものが無いやに思はれる。若し之を硏究したものがあつたなら、台禪兩家に取つて、那邊に問題が伏在するかより、遡つて本書の成立や性質や內容やについての評論が加へられたであらう。然るに學者の手に移らずしてそのまゝに寶藏せられて居る間に、いつの間にか散逸して、禪宗史に取つて爾く重要の關係あるものといふ事すら忘れ去らるゝに至つたのである。

昭和七年十一月、予、京寧地方見學の途次、粟田靑蓮院に『寶林傳』卷六の古寫本を探り得て、院主故今出川圓俊師の諒解の下に、之が硏究を『東方學報』第四卷（昭和八年十一月發行）に發表し、次いで本文の玻璃版を添へて單行本として之を公表した。其の後、支那山西省長城縣に發見せられた金藏中に、同書卷一・二・三・四・五・八の六卷の宋版あり、『宋藏遺珍』としてその影印が發刊せられたから、十卷中、卷七・九・十の三卷を闕く七卷に接するを得る事となつた。今、是

等七卷を併せ見て、その中に於て問題となるべきものを注意する事としたのである。因みにいふ、『宋藏遺珍』には、彼に闕く我が卷六をも、『東方學報』より轉載してあるから、頗る便利である。

本稿節目を分つて左の六章とする。

第一章　文獻に表はれたる『寶林傳』

圓仁『入唐求法目錄』。同『在唐送進錄』。永超『東域傳燈目錄』。宋惟白『大藏經綱目指要錄』。元念常『佛祖通載』。義諦『禪籍志』。現存青蓮院本卷六。撰者智炬。

第二章　『寶林傳』現存七卷の內容

第一節　七卷の目次

第二節　卷一、釋迦牟尼章・大迦葉章

第三節　卷二乃至卷四、阿難章・乃至摩拏羅章

第四節　卷五、鶴勒那章、師子章

第五節　卷六の大觀

一、婆舍斯多章、不如密多章の大觀

二、卷六を通して見たる『寶林傳』と、『祖堂集』・『景德傳燈錄』及び・『傳法正宗記』との關係

第六節　菩提達磨傳

一、『寶林傳』巻八の達摩傳
二、達摩の年代
三、般若多羅の讖偈
四、昭明太子の祭文・梁武帝の碑文
第七節　慧可・僧璨傳
一、慧可傳
二、僧璨傳
第八節　『義楚六帖』所引の寶林傳
第三章　『寶林傳』の禪宗史上に於ける位置
一、『寶林傳』と後の禪宗史。二、二十八祖說の兩系。三、師子比丘以後の法統に關する論辯
第四章　『寶林傳』を中心とする諸家の論難
一、唐神淸の『北山錄』。二、宋契嵩の『寶林傳』支持說。三、台禪兩家の論難
第五章　『寶林傳』に關係ある逸書
一、曹魏『光琛錄』。二、曹魏の『玄朗錄』。三、曹魏支彊梁樓の『續法記』。四、後魏吉弗煙の『五明集』。
五、『西國佛祖代代相承傳法記』。晋佛駄跋陀羅の二十七祖說。唐犍那の二十七祖說。六、梁寶唱の『續法記』。七、後魏楊衒之の『銘系記』

第一章　文献に表はれたる『寶林傳』

青蓮院藏『寶林傳』卷六は、長九寸一分、幅六寸、楮紙、胡蝶綴の寫本にして、每葉、表裏兩面に書してあり、每頁、烏絲欄八行、一行每に十八字乃至二十字にして、平安朝時代の筆跡頗る觀るべく、内容を外にして、寫本それ自身だけで、既に珍藏すべき價値がある。もと、十卷あつたが、今は卷六、二十七葉五十四頁を殘すのみ。これを基礎として推察するに、十卷を總計する時は、二百七十葉内外のものであつたらう。内題及び撰號は、次の如くである。

大唐韶州雙峯山曹溪寶林傳卷第六

朱陵沙門智炬集

これ卽ち開成四年（八三九）に圓仁の錄せる『日本國承和五年入唐求法目錄』の中に、

大唐韶州双峯山曹溪寶林傳十卷一帙

會稽沙門靈徹字明泳序

とあり、『慈覺大師在唐送進錄』の中に

曹溪寶林傳十帖二帖

とあるもので、承和七年（八四〇）の識によれば、圓仁が延曆寺に送付し來れるもの、仁全・治哲・叔道の署名がある。承和七年は、この書が貞元十七年（八〇一）に成つた後、僅に三十九年の事で、而も圓仁の傳へであるから、その緣起の正しきを知るべきである。

承和十四年圓仁上の『入唐新求聖敎目錄』には

大唐韶州雙峯山曹溪寶林傳一卷　會稽沙門靈徹

とある。同じく圓仁の目錄でありながら、十卷一帙とあり、十帖二帖とあり、一卷とあるのは、或は一卷を傳へ、或は二帖を傳へたが、遂に十卷を傳へた事を示すものであらう。いづれにせよ、十卷共に傳はつたといふ事は、次の目錄によつて明瞭である。

寛治八年（一〇九四）に成れる興福寺沙門永超集の『東域傳燈目錄』には、

大唐韶州雙峯山曹溪寶林傳十卷　靈徹

とあり、この目錄に永超自ら跋していふ、

寛治八年、永超自校正證、獻二青蓮院一（于レ時生年八十一）、蓋爲二弘法之志無盡一也、悉之。

鸞宿の後跋によれば、永超はもと叡山の學徒であつたが、性相研究の爲に、貫首の命を奉じ、興福主恩の門に入りて、遂に歸山せず、爲に請うて此の錄あらしめたのである。永超の自校正證して以て青蓮院に獻じたのは、この目錄の事で、目錄中に收められた夥多の典籍をいふのではあるまい。『寶林傳』は、著述後間もなく、神淸によつて評議せられたが、この事は、論難の題目の下に叙する事として、こゝにはたゞこの書をあるがまゝに紹介せるものを擧れば、左の三を數ふる事が出來る。宋の惟白が崇寧三年（一一〇四）に成せる『大藏經綱目指要錄』には次の如くある。

寶林傳十卷。西天勝持三藏、同二金陵沙門惠炬一、於二韶州曹溪寶林山一集。靈徹師序。其間唯後漢員外張成撰大迦葉碑文、事跡詳美。諸祖緣起、如二傳燈所錄一也。

これによると、『寶林傳』の中には、後漢張成撰の大迦葉碑のあつた事が知られ、また『傳燈』の諸祖緣起が、この『寶林傳』の祖述なる事が知られる。元の至正元年（一三四一）虞集序、念常撰『佛祖通載』第十の中には、次の如くある。

唐貞元中、金陵沙門惠炬、將二此祖偈一、往二曹溪一、同二西天勝持三藏一、重共參校、並二唐初以來傳法宗師機緣一、集成二寶林

傳。

元の至正十四年（一三五四）覺岸撰の『釋氏稽古略』卷三の中には、次の如くある。

貞元十七年、建康沙門慧炬、天竺三藏勝持、編ニ次諸傳法記識及宗師機緣一、爲ニ寶林傳一。

『通載』が貞元年中といへるに一歩を進めて、十七年といへるは、『稽古』のよい所であり、而して傳法記識といへるを加へてある所から見れば、著者覺岸が實地につきて『寶林傳』を見た事を察せしめる。建康といへるは、『指要』も『通載』も金陵といつてあるのを嫌うたものである。疑問は、支那の三書に、いづれも著者を金陵又は建康の惠炬又は慧炬とせる事である。日本傳來のものには、前揭の如く朱陵の智炬とある。我が泉南の聖樸義諦が、享保元年（一七一六）を以て撰せる『禪籍志』の中には、『佛祖通載』を承けて次の如く言つて居る。

寶林傳。唐德宗貞元十七年、金陵僧智炬（又曰ニ慧炬一）未レ考ニ其嗣承一、將ニ七佛二十八祖偈一、往ニ曹溪一、同ニ勝持三藏一參考、並ニ唐初以來傳法宗師機緣一、著ニ寶林傳十卷一。初付法藏傳等書、無ニ七佛及列祖傳法偈、第七祖婆須密尊者名一、始出ニ此書一、以後燈史、依レ之得レ載也。

撰者を『指要』・『通載』共に慧炬とせるに依らずして、智炬といひて、「又曰慧炬」と注せる事と、貞元十七年と明言せる事とは大によい。然し『通載』が祖偈といつて居るのに一歩を馮して、七佛二十八祖偈といへるは過ぎて居る。理由は後に至つて述べる。義諦の時代には、長く忘れられて居たので、存否不明であり、義諦も恐らくは之に接せず、目錄によつて記述した所から、斯る記事を爲した事と思ふ。

青蓮院現存の卷六は、慈覺大師の送進本よりの複寫で、平安朝末期のものであらうと思ふ。支那の原本も、慈覺の送進本も、旣に失はれて居るから、一卷だけではあるが、特に珍重すべきである。寛治八年、十卷共に青蓮院に藏存して居た事は

疑ないのであるから、他日他の卷がいづこよりか出ぬとも限らぬ。支那では遼の燒棄に出遭ひ、其の後歷代の變遷に遭遇して居るが、今や六卷の新に發見せられたのは、大に多とすべきである。撰者智炬の傳記は、義諦が「未考其嗣承」と言へる如く、全く不明である。文章や叙事は、之を屈强の資料とした契嵩でさへも、「其文字鄙俗、序致煩亂、不ㇾ類㆓學者著書㆒」と言つて居る如く、頗る拙劣繁蕪なもので、研究者の立場からいふ時には、決して隨喜せらるべきもので無い。智炬が信念のある禪僧で、有數な學者で無かつた事は、終りに掲載せる卷六の本文によつて、十分に之を看取する事が出來る。文句といひ、叙事といひ、ひきしまりが無いばかりか、時には意味の晦澁をさへ伴つて居る。若し撰者が不明で年代も不明であつたら、或は日本人の作、而も學力文字の十分ならぬ日本人の手に成つたものと想像せられようかとさへ思はるゝ所がある。然し文字は兎も角として、內容の煩亂なのは、敢て智炬一人の責任では無い。當時、存在して居る種々の傳說因緣を蒐集して、之を取りまとめたものであるから、此の點からいへば、禪宗史の成立經過を知らしめるものとして、實に屈强の資料である。智炬の意圖は、當時散在して居る種々の複雜な傳說因緣を整理して、これに西天勝持三藏參校の權威を加へ、以て釋尊以來の祖統を確立せんとしたのである。研究ではない、信仰であつて、その點が後の學者を引きつけたのである。さて撰者の智炬は、唐宋の『高僧傳』にも『景德錄』にも、更にその傳がないのみか、その名すらも見えないから、如何なる人であつたか、全く不明であつて、義諦が「未詳其嗣承」と言つて居る通りである。たゞ『寶林傳』の撰者としてのみ、宋の惟白や、元の念常や覺岸に錄せられて居るが、何の加ふる所も無い。又は慧炬ともせられてあるが、慧炬もまた同樣に、何の事迹も分らぬ。智炬について知らるゝ唯一のものは、『朱陵沙門』といふ事のみである。間接のものとしては、智炬と同じく參校したといふ勝持三藏があり、『寶林傳』に序した靈徹があり、更に下つて『續寶林傳』を撰した惟勁頭陀がある。直接には得る所がないから、間接の方面から進んで見る。

勝持三藏といふのは、恐らくは假設の人であらう。廣州には、前に唐の天監元年に菩提樹を植ゑたといふ智藥三藏の名が

見られるが、これ亦恐らくは假設であらう。勝持三藏も之に類した烏有先生であるから、これには何等の期待をもかける譯には行かぬ。

靈徹は、『宋高僧傳』第十五に唐會稽雲門寺靈澈としてあるのが、それであらう。『廬山志』の中に唐靈徹の遠公墓詩として、簡潔にして情景並せ含むものを載せてある。即ち「古墓石稜稜、寒雲曉景凝、空悲虎溪月、不見雁門僧」といふのがそれであつて、この靈徹は必ず會稽のそれであらう。宋傳によれば、何許の人たるを知らず、亦その終りを知らぬのであつた。『律宗引源』二十一卷の著あり、玄言の道理に於て滯らなかつたが、然し最も吟詠に長じ、建中貞元已來、「越之澈洞氷雪」といふ、江表の諺あらしめたのであつた。吳興の杼山晝公と互に擊節し、その歸湘南の作は、最も傳唱せられ、その中に、「人邊水邊待月明、暫向人間借路行、如今還向山邊去、唯有湖水無行路」といふ名句があつたといふ。これ端拱元年（九八八）に成れる宋傳の傳ふる所である。歸湘南の作ある以上は、湖南の人であつた事を知らしめる。『南嶽志』の中に、劉禹錫の寄南嶽靈徹上人といふ七古があつて、その中に「住持曾上清涼山」といひ、「西遊長安隸僧籍」といひ、「次第來入金門道」といひ、「爲我衡陽駐飛錫」といつて居るから、青年時代に五臺山に上つて文殊菩薩を禮し、長安に出家修道し、老來道教に接觸し、劉禹錫の請によつて衡陽南嶽に至つた事を知らしめる。これ必ず會稽靈澈と同人であらう。兩傳の間には、一致を缺くが、之を連絡して考察すると、長安に出家して、會稽に遊び、一代の文名を馳せて後に故郷の南嶽に入つたもので、『寶林傳』の序に會稽を冠せてあるのはこれにより、宋傳に其の終りを知らずといふのは、晩年道教に接觸したからであらう。『寶林傳』に序したのは、南嶽にあつた時であるに相違ない。

この事は、惟勁頭陀の『續寶林傳』四卷によつて、間接に推定せられる。惟勁の傳は、また『宋高僧傳』第十七に、後唐南嶽般舟道場惟勁としてあり、『景德錄』卷十九に、雪峰法嗣見錄三十一人の最後に之を列し、『南嶽志』卷四に之を拔萃して居る。宋傳が最も盡して居るから、之に從へば、福州長溪の人、常に破納を被つて居るので、時人より頭陀と稱せられた。

初め雪峰に參じ、乾化中に南嶽報慈東藏（三生藏）に入つて、中に法藏の製せる鑑燈を見て、頓に重々法界を悟つたが、又道觀の中にこの燈を設け、才人達士が留題せる頗る多きを見、斯くて後世に至らば區別を失ふに至らんとて、五字頌五章を作つたので、覽るもの、燈の所屬を知るに至つた。梁の開平中、楚王馬氏、賜紫を奏して、寶聞大師を賜はつた。勁は『寶林傳』を續けて四卷を成し、別に『南嶽高僧傳』を撰し、後、岳中に終つた。贊寧は、以上の如く叙し來つて「亦一代禪宗達士、文采可ㇾ觀」と賞揚して居る。

　南嶽般舟道場の惟勁頭陀が、後を繼いだ『續寶林傳』が、南嶽に於て成された所から見れば、『寶林傳』もまた南嶽に於て成されたものたるを察せしめる。全く無關係の地に成れるものに、續篇を撰する事は、考へられ得ない所である。予はこゝに着眼し來つて、朱陵の解決が出來たのである。當初、朱陵の何地たるかを知らず、宋の惟白以後すべての學者が、金陵の慧炬としてある所からすれば、金陵の別名とせざるを得ぬのであるが、然し金陵を朱陵といへる例がない。或は秣陵の誤寫かとも思つたが、秣が朱となるとは何としても考へられない。或は耒陵の誤かとも思つた、それなれば衡州の一縣であるが耒と朱とはまた自ら別である。現存本には、明白に朱陵としてあるから、どこまでも之を主として進み、金陵說を暫らく度外に置くが至當であると思ひ、朱陵に眼を轉ずると、『南嶽志』卷一に『荊州記』を引いて、「南嶽衡山、朱陵之靈臺、太虛之寶洞」といひ、『元嶽山記』を引いて「南嶽衡山、名朱陵太虛之天」といつてある事が分つた。朱陵は卽ち南嶽を意味せるものでなければならぬ。最も南嶽七十二峰中の紫蓋峰下に、朱陵洞なるがあつて、道家の第三洞天とせられてあるが、この朱陵沙門の朱陵は、朱陵洞までに深入りするの要がない、南嶽といへば事足りるのである。智炬は恐らくは慧思禪師以來の名刹である般舟道場にこもつて、『寶林傳』を編したものであつたと思ふ。斯く考へ來ると、南嶽にあつた靈徹がこれに序し、後に般舟道場の惟勁頭陀が其の後を嗣いだ事が、容易に會得せられる。惟勁の方は、文采觀るべきが爲に、隨つて惟勁の傳も傳へられたが、智炬の方は、鄙俗煩亂の爲に、隨つて智炬の傳は埋沒するに至つたのである。斯く考へ來ると、金陵の屑

書が、全く學界を誤つたものであつて、極端にいはゞ、何人も『寶林傳』を手にして見なかつたものであらう。

第二章　『寶林傳』現存七卷の內容

第一節　七卷の目次

予は前に、『寶林傳』十卷の範圍が、釋迦牟尼佛に初められ、西天二十八祖を經て、東土六祖に至つたものである事を、之を纏承せる『祖堂集』との對比によつて、可なりに煩瑣なる手數の後に、之を明白ならしめ、之を證するに、『景德錄』第二十九所載、僧潤の因覽寶林傳といふ律詩中の「迦葉最初傳去盛、慧能末後得來深」の雙句を以てしたのであつた。新に發見せられたる金藏所收中の『寶林傳』を見るに、果してその通りであつた。今、粟田青蓮院所藏の卷六を加へて、現存七卷の目次を擧げれば、次の如くである。

卷一

（前缺）釋迦如來章（第一、第二の品名不明）

度衆付法章、涅槃品第三

第一祖大迦葉章、結集品第四

婆耆德政章、微述品第五—摩迦大迦葉尊容碑　朝請大夫行尙書司門員外郎上柱國常山張大成述

卷二　秦　新編入錄

第二祖阿難章、中流寂滅品第六

第三祖商那和脩章、降火龍品第七
第四祖優波毱多章、化三尸品第八
第五祖提多迦章、仙受化品第九
第六祖彌遮迦章、除觸器品第十
第七祖婆須蜜章、梵王問品第十一
第八祖佛陀難提章、白光通貫品第十二

巻三

第九祖伏駄（缺）（第十三の品名不明）
第十祖脇尊者章、豫感金地品第十四
第十一祖富那夜奢章、察馬鳴品第十五
第十二祖馬鳴菩薩章、現日輪品第十六
第十三祖毗羅尊者章、他心知疑品第十七
第十四祖龍樹菩薩章、辯天戰品第十八
第十五祖迦那提婆章、興百論品第十九
第十六祖羅睺羅多章、取甘露品第二十
第十七祖僧伽難提章、辨金河品第二十一

巻四　農　新編入錄　秦

第十八祖伽耶多章、簷狗品第二十二

第十九祖鳩摩羅多章、說神足品第二十三
第二十祖闍夜多章、示修禪力品第二十四
第二十一祖婆修盤頭章、尊太子品第二十五
第二十二祖摩拏羅章、伏術師品第二十六

卷五

（初缺）（第二十七の品名不明）
摩拏羅印圖土章、指泉示化品第二十八
第二十三祖鶴勒那尊者章、辨難氣品第二十九
第二十四祖師子比丘章、辨珠品第三十　五明大集
師子弟子章、橫師統引品第三十一　此下一章魏支彊梁樓三藏續法記

卷六

三藏辨宗章、示化異香品第卅二　此章亦名光璨錄
第二十五婆舍斯多章、焚衣感應品第卅三　亦名後魏佛陀三藏五明集
婆舍斯多濟儒見乳章、弁瑞日月品第三十四
第廿六祖不如密多章、辨音龍地品第卅五

卷七（闕）

（第二十七祖般若多羅尊者章一品。第二十八祖菩提達摩尊者章二品あるべしと思はる）

卷八　集　新編入錄

達摩行敎游漢土章、布六葉品第三十九

　並梁武帝碑文、昭文祭文、並集ニ於後一、此一章亦名ニ東流小傳一、

第二十九祖可大師章、斷臂求法品第四十

　唐內供奉沙門法琳撰碑文

第三十祖僧璨大師章、玅歸示化品第四十一

　唐吏部尙書同中書門下三品淸河郡開國公房琯撰碑文

卷九（闕）

卷十（闕）

以上によつて、卷七、九、十の三卷を全闕するのみならず、卷一の初一品餘、卷三の初、卷五の初を闕いて居る事が明白である。現存六卷中に於て、卷二は『聖胄集』によつて補つたのであつて、初後に左の細註が加へられてある。

（第二卷初）失ニ第二第十兩卷一、而京師徧問皆無、遂取ニ聖胄集一、立ニ章品一補ニ此卷一、由欠ニ第十一。

（末尾）長安終南太一山豐德開利寺譯經沙門雲勝、游禮賚行、借忘ニ第二第十二卷一、咸平元年、上表乞ニ續編ニ入開元年智昇撰錄後來唐玄肅代德四朝七人三藏所翻、並聖朝四人翻譯、並聖製三藏集傳一千餘卷一、今取ニ聖胄集一補レ之、闕ニ第十一、

この細註を見れば、長安終南太一山豐德開利寺の譯經沙門雲勝なるものが、游禮の折に賚し行きし爲、第二第十の二卷を借し忘れて、遂に此の二卷を失した。宋の咸平元年（九九八）上表して、開元の年に智昇撰錄後來の唐の玄肅代德の四朝の七人の三藏の所翻、並に聖朝四人の翻譯、並に聖製三藏集傳一千餘卷を續いて編入せんを乞ひ、兩卷を失せるが爲に、京師を徧ねく問うたが、皆無いので、遂に『聖胄集』を取つて、第二卷を補つたが、猶第十卷を闕くといふのである。この細註によると、この『寶林傳』は宋の咸平元年に入藏せられたのであつたが、その時既に兩卷を闕き、『聖胄集』によつて、第

二巻を補つたが、猶第十巻を闕いたのであつた。巻五の師子比丘章に五明大集と註し、師子弟子章に此下一章、魏支疆梁樓三藏續法記と註せるは、是等二章が『五明大集』と『續法記』とに依つた事を語るものであらう。然らば巻六の三藏辨宗章に此章亦名光璨錄と註し、婆舍斯多章に亦名後魏佛煙三藏五明集と註せるは、また是等二章が『光璨錄』と『五明集』とに依つた事を語るもので、恐らくは書寫者が註の意を解せぬ所から、「亦名」の二字を加へたものでないかと思ふ。然らば宋初に於て既に『寶林傳』の完本が無かつたのである。完本は無かつたが、幸に類似の禪史が有つたので、之によつて補つて九巻を具せしめたのである。其の後六十餘年を經て、遼の道宗の焚毀にあひ、更に之を闕くに至り、金藏編輯者は、六、七、九、十の四巻を闕ける六巻本を收めたのである。其の中に於て、幸に巻六が本邦に保存せられてあるので、七巻を具せしめる事が出來るのである。

宋の惟白は、「後漢員外張成撰大迦葉碑文、事跡詳矣」と言つて居るが、現存本巻一に、正しく張大成述の摩迦大迦葉尊容碑を揭げて居る。又義諦は「初付法藏傳等書、無㆓七佛及列祖傳法偈、第七婆須密尊者名㆒、始出㆓此書㆒」と言つて居るが、七佛傳法偈は初より無かつたものと思はれる。婆須密の名は巻二の中に見られる。

第二節　巻一、釋迦牟尼章、大迦葉章

釋迦牟尼章の中、涅槃品第三としてある所から見れば、その前に二品あつたのであるが、品名は知られぬ。現存本は初三紙を缺くとしてあり、釋尊の誕生より初められてある。釋尊の誕生以後一代の化導が、一品であつて、その前の缺けたる三紙が、短いけれども一品であつたと見える。その短い一品が、過去七佛章であつたか、又は釋迦族の系譜であつたか不明である。『祖堂集』が長々しく系譜を述べてある所から考へて見るに、『寶林傳』の初一品も、恐らくは系譜であつたらうと察せられる。

現存本は釋尊の名義の解釋より初め、而して太子が年十九に登りて出家を欲求せる年を以て

昭王四十二年涒灘之歲二月八日

とし、四門遊觀によつて、老病死の厭離すべく、唯迦葉波羅提佛の末敎の弟子のみあつて、見眞の歸處と思惟し、淨居天子の勸發によつて出家を決行して、擅特山中に往つて修道せりとし、此の山に五峰ありとして、山狀を說く所に至りて一紙半を缺き、次いで四十二章經の十善十惡章より全文を載せ、この經の東傳せる由來を叙してある。頗る長いが一品である。

度衆付法章涅槃品第三——世尊が此の經を說き已つて後、阿難の請によつて、波闍波提・毗舍佉母等を度し、斯くて五乘の法を說きて、一切衆生を濟度し、住世四十九年、每に摩訶迦葉に告ぐ、

吾以二清淨法眼・涅槃妙心・實相無相・微妙正法一、將付二於汝一、汝當二護持一、

幷に阿難の副二傳化を勅し、迦葉の爲に法本法無法の偈を說き、次いで金縷の僧伽梨衣を傳付し、拘尸那城に至り、母の爲に說法し、雙足を現じて婆耆に示し、幷に無常偈を說きて涅槃に入る。諸弟子之を荼毗す。時に金棺座より擧つて高七多羅樹に及び、火三昧を化し、舍利八斛四斗を得、八萬四千の寳塔を建つ。世尊の滅時は、周の穆王の五十二年壬申の歲二月十五日に當り、滅度より後一千一十七年を經て、方に漢土に至る。卽ち永平十年戊辰の歲なりとしてある。

この釋迦牟尼章は、簡潔にせられてあるけれど、『景德錄』に大體そのまゝ承けられて居る。『正宗記』は釋尊の傳記を委しくして之を擴張し、殊に推步年代を變更して、如來の生を周昭王九年甲寅四月八日、出家を昭王二十七年壬申二月八日、滅度を穆王三十六年壬申二月十五日としてある。而して『傳燈』も『正宗記』も、四十二章經に關說してない。『祖堂集』には「介時如來成道竟、示レ衆曰」として「夫出家沙門者」の一章を揭げてあるに過ぎぬ。『寳林傳』所載の四十二章經は、この經の研究に取りて重要な資料であるから、之を別項の研究に讓る。

第一祖大迦葉章結集品第四——迦葉大神通を作して須彌の頂に往き、偈を說き搥銅す。神通を得るもの、其の數四百九十

有九、悉く王舍城耆闍崛山賓鉢羅窟に集まる。阿難は漏未だ盡きざるが爲に會に入るを得ず、次いで漏盡きて戸鑰中より入り、數五百を得たり。阿闍世王、結集主となり、因つて小乘の教を覺るを得たり。迦葉の命によつて、阿難は修多羅藏を、優波離は毗尼藏を、迦旃延は阿毗曇摩藏を集む。幷に是れ大智度論に明す所なり。迦葉は說法化度四十五年の後、鷄足に往き滅盡定に入らんとして、阿難に付囑し、昔約によつて阿闍世王に別れんとす。王寢ねて遇はざるを以て、留言して去る。王覺めて後阿難と共に山に至り、全身の散ぜざるを見て、之を闍維せんとす。阿難之を止む。迦葉の入山は、姬周第八帝孝王五年丙辰の歲に當る。

婆耆德政章徵述品第五——摩訶大迦葉尊容碑を掲ぐ。末尾を缺く。

この摩迦迦葉章は、『傳燈』よりも『正宗記』の方に一層多く承けられて居る。然し論藏の結集者を以て阿難とし、「他部或云レ命ニ迦旃延ニ」と註してあるから、他部といふのは、『寶林傳』を指すのである。而して兩者共に張大成の碑文に關說してない。

第三節　卷二乃至卷四、阿難章乃至摩拏羅章

『寶林傳』卷二は、聖冑集によつて補はれたものである旨が、特に初後に細註せられてある。この中には第二祖阿難より第八祖佛陀難提までを錄してあるが、之を對照するに、『正宗記』はそのまゝに之を承けて居ると言つてよい。時に敍述の體裁を變更して居るけれども、師資兩者のいづれにか之を叙してある。『正宗記』の大に寶林傳に異る所は、支那の推步年月を掲げぬ所にある。『寶林傳』の推步年代は、祖堂集にも傳燈にもそのまゝに承けられてあるに拘はらず、內容形式共に最も多く彼を承けた正宗記に之を缺ける理由は、第十三祖迦毘摩羅大士傳の後に之を辨じて居る。曰く

評曰、寶林傳燈二書、皆謂ニ天竺諸祖入滅之時一、以合ニ震旦周秦之歲甲一、然周自ニ宣王一巳前未ニ始有レ年、又支竺相遠數萬

餘里、其人化滅、或有下更二千餘歳一者上、其事渺茫隔越、吾恐以二重譯比校一、未レ易レ得二其實一、輙略二其年數甲子一、且從而存二其帝代一耳。唯釋迦文佛、菩提達磨、至二乎中國六世之祖一、其入滅年甲、稍可二以推校一、乃備書也。

契嵩の意には、周宣王已前には年號がなく、叉印度と支那とは數萬里を隔て、而してその化滅に千餘歳を更たものがある。重譯によりての比較は、その實を得るに難いから、年數甲子を略して、帝代だけを存した。唯釋迦文佛、菩提達磨、東土六祖の年甲は推校出來るから、之を備さに書したといふのである。契嵩の意見は、如何にもと首肯せられる。然し一歩を進めていふ時は、帝代すらも無い方がよいのである。釋尊の年代の推步が可能といふのは、其の說の可否は別として、佛教者としての契嵩の態度には同情すべきである。

阿難章以下は、『正宗記』を見て、大略『寶林傳』を察する事が出來るから、之を省略してもよいのであるが、試みに二三祖の大觀を揭げて、他は之を略する事とする。

第二祖阿難章中流寂滅品第六――阿難は文殊の囑によつて、佛の近侍と爲らんとして、先づ四願を求む。二十年中侍奉し、嘗て佛に隨つて一平野に穴墓を見、叉一林の葉凋落するを見、叉一死犬を見て、佛の問に對して答ふる所、佛意に契へり。國土を巡游して眞宗を宣暢し、一竹林に至り、一比丘の誤れる若人生百歳の偈を正し、昔盟を念うて阿闍世王に別れ、殑伽の中流に至りて入滅す。五百の仙人來りて稽首禮足す。五百の羅漢至りて、諸仙人を出家受戒せしむ。第四果を得たるもの二人あり、一は商那和修なり、二は末田底迦たり。時に須跋陀羅を度す、便ち先づ入寂す。阿難、二弟子に付法して、本來付有法の偈を說き、而して後風輪奮迅三昧に入りて、分身四分す。周の第十主厲王の十二年癸巳の歳に當る。――須跋陀羅を度せる事は、釋尊章から誤つて攙入したものであらう。『正宗記』には無い。

第三祖商那和脩章降火龍品第七――摩突羅國に一青林あり、和修こゝに禪思し、慈心三昧に入りて二火龍を降し、こゝに伽藍を建つ。利吒國中（毱多章には吒利國とす。）に一長者あり、善意といふ、姓は首陀、三子を生む。一子は優波吉羅と

名け、二子は優波掘摩と名け、三子は優波毱多と名く。佛の記に隨つて、毱多、和修に從ふ。法器あり、和修これに付法し、山に歸りて深居し、毱多をして化道せしむ。定中に毱多の五百弟子がその師を重んぜざるを見て、之を降伏せんとして、彼に至りて、龍奮迅三昧に入る。毱多この三昧を知るを得ず、和修すなはち大慈力に住して遞に相恭敬するもの、方に能く之を識るを得べしと敎ふ。五百の弟子之を聞いて悔責す。和修、通達非彼此の偈を說きて諸弟子を敎へ已りて、三昧火を化して其の身を焚く。周の第十一主宣王の二十三乙未の歲に當る。

第四祖優波毱多章化三尸品第八——五天を化徭して摩突羅國に至り、半月說法す。波旬之を妨害す。毱多の入定を見て、瓔珞を以て其の頭に繫く。毱多之に酬ゆるに華鬘を以てす。これ人狗蛇の三屍を以て化作せるなり。波旬神力を盡して之を脫するを得ず。梵王來りて偈を說きて敎ふ。波旬永く佛道に歸すべきを誓ひ、之を解くを得たり。毱多の請によつて、波旬、如來の相を現ず。毱多の化道、勝徭記すべからず。夫婦倶に證するものだも無數なり。最後の一長者を香象といふ。毱多これに付法し、心自本來心の偈を說く。提多迦これなり。周の第十三主平王の三十一年庚子の歲を以て寂す。

第五祖提多迦章仙受化品第九——諸國を化游して、中印土に至り、八千の仙を化す。その上首弟子を彌遮迦といふ。これに付法し已りて、周の第十五主莊王の七年巳丑の歲を以て寂す。（以下略之）

第四節　卷五、摩拏羅章鶴勒那章、師子比丘章

此の卷には摩拏羅の後半、鶴勒那・師子二比丘を叙してあり、叙事が頗る長々しくなつて來て居る。この中、印度の傳統最後の祖師として問題の存在するものは、最後の師子比丘であるから、之を見る事とする。

第二十四祖師子比丘章辯珠品第三十、五明大集。

（一）師子比丘は中印度の人、姓は婆羅門、小自より聰辯たり。彼の國土に一婆羅門僧あり、爲に度脫す。少にして禪定

を習ふ。

（二）兄弟二人悉く佛道に入る。その弟龍子尊　先づ鶴勒尊者に事へ、尊者に從つて月氏國より中印度に至りて亡化す。師子尊　その靈骸を動かす能はず、鶴勒尊者の教によつて、本舍に歸つて之を安葬し、尊の處に至つて學道す。鶴勒爲に無作は卽ち是れ佛事なるを示し、次いで正法眼藏を付囑して、若し外方に行化せば難あるべきを以て、早く付授して斷絶せざらしむべきを説示す。

（三）師子教化して罽賓に至る、彼の國の中に一僧塔あり、塔中の僧を波梨迦と名く。先づ世に在りし時、常に小觀を習ひ、辯才無礙たり。五衆を出す。禪定を學ぶもの、知見を學ぶもの、執相を學ぶもの、捨相を學ぶもの、不語を學ぶもの、是なり。師子比丘、この五衆と論じて、その四衆を屈せしむ。禪定衆の中に達磨達なるあり。來つて師子比丘を難じ、問答數番の後に屈す。師子告ぐ、諸佛の禪定は、所得あるなく、諸佛の覺道は所證あるなし、無得無證は是れ眞の解脫なり。云云。達磨達この説法を聞きて、心に恭敬信を生じぬ。

（四）師子尊者彼の國土の中に在りて、説法度衆、殑伽沙の如し。國中に一長者あり、一子の名は斯多なり。年二十に近くして、左手の拳に物を執るに似、生れて已來、曾て開かず。其の父、神人を夢み、領して師子比丘に至る。師子尊者、先世の因緣を説きて、手に執れるものは龍珠たるを示し、之を度脫せしめ、告げていふ、汝の先名は婆舍にして、今字は斯多なり、之を合して婆舍斯多と名くべし。又いふ、此の國土に魔ありて起るべし、吾今年朽ちたり、恐らくは涅槃に入らん。師の預記ありとて、迦葉以來の大法眼を付囑し、并に僧伽梨を付囑し、正說知見時の偈を説き、而して告ぐ、汝此の教を受けて外國に傳へよ、彼若し疑を生ぜば吾が衣を以て法信と爲すべし、速に國を出でよ、此に住するなかれ。婆舍斯多、頂戴奉行せり。

（五）時に罽賓國中に外道の兄弟二人あり、兄を魔[3]月多と名け、弟を都落遮と名く。落遮術によつて、化して僧となり、

帝宮に入りて、寶位を簒はんと欲す。北天王彌羅崛之を怒りて、寺塔を破壞し、衆僧を殺害し、正法を謗毀す。衆僧、師子尊者を移して山に隱れんとす。尊者、羅の來たるを觀じて逃れず。彌羅崛來つて、無相の問答の後尊者の首を斷つ。王の右臂忽然として自ら落つ。太子あり、光首といふ。父王の失業を知らんとして、智者の觀察を須つ。時に此の土の前魏第三主少帝己卯の歲に當るなり。

師子弟子章積師祖引品第三十一此下一章、魏支彊梁樓三藏續法記

（一）爾の時、北天罽賓國王に一太子あり、光首といふ。王の崩化を見て、念言す。我が王何が故に此の報ありしか。即ち一勅を出して、諸の智者を集む。時に一仙人あり、象白山の山に止まる。詔を聞きて至る。太子問ふ、此の國に智者あり、師子尊と名く。此に在ること五十年、過咎なくて、王に殺さる。願はくば觀察して、我が心をして報に安んぜしめよ。仙人告るに、先世の業にして、今日の遭に非ざるを以てし、父王が先世に於て無遮齋頭たりし時、師子が當時多聞の一白衣として、來りて問答し、辭屈せるを怨み、齋主を毒殺せる宿因なるを語る。太子即ち王の爲に福を作し、又尊者の爲に塔を起し、重く仙人に賜ふ。仙人一物をも受けずして、本山に歸る。

（二）爾の時、達磨達はこれ罽賓の人、北天七萬七千羅漢の上座なり。當時に英俊として、五天に獨り秀で、師資相受くる、都計三代、自ら二十二人あり。達磨達の下に二弟子あり、一は因陀羅摩なり、二は瞿羅忌利婆なり。共に毗婆沙論を造りて、現に世に行はる、故に錄せず。達磨達の遷化は、前魏第三主少帝癸未の歲に當れり。因陀羅摩の遷化は、東晉元帝二年己卯の歲に當れり。瞿羅忌利婆の遷化は、東晉元帝十年丁未の歲に當れり。因陀羅摩に四親承弟子あり。第一は達磨尸利帝、東晉第七主廢帝壬申の歲に滅度せり。第二は那伽難提、廢帝の癸酉の歲に滅度せり。第三は破樓求多羅、東晉第五主穆帝辛酉の歲に滅度せり。第四は達羅婆提、東晉第七主廢帝庚午の歲に滅度せり。瞿羅忌利婆に二弟子あり。第一は婆羅跋摩、東晉第九主武帝壬午の歲に滅度せり。第二は僧伽羅叉、この師禪經數千偈を作れり、五百羅漢の上首たり、東晉第七主廢帝

癸酉の歳に滅度せり。達磨尸利帝に二弟子あり、第一は摩帝隸披羅、宋の第三主文帝元嘉八年辛未の歳に滅度せり。第二は訶利跋茂、宋の第三主文帝十二年乙亥の歳に滅度せり。破樓求多羅に三弟子あり、第一は和修盤頭、宋の第二主少帝の景平二年甲子の歳に滅度せり。第二は達磨訶帝、宋の文帝四年戊辰の歳に滅度せり。第三は旃陀夜羅多、宋の文帝二年丙寅の歳に滅度せり。婆羅跋摩に三弟子あり、第一は勒那多羅、東晋安帝丁巳の歳に滅度せり。第二は盤頭羅多、宋の文帝二年丙寅の歳に滅度せり。第三は婆羅婆多、宋の文帝十八年壬午の歳に滅度せり。僧伽羅叉に五弟子あり、第一は毗舍延羅多、東晋第十主安帝丁巳の歳に滅度せり。第二は毗樓羅多摩、宋の第二主少帝癸亥の歳に滅度せり。第三は毗栗蔓多羅、宋の文帝元嘉四年丁卯の歳に滅度せり。第四は憂波羶馱、宋の文帝十年癸酉の歳に滅度せり。第五は婆難提多、東晋第十主安帝乙卯の歳に滅度せり。

此の上達磨達四代を并せて、共に二十二師あり。迦葉を首と為し、直下血脈、般若多羅に至りて、二十七師あり、名けて正祖と為す。達磨達より下の二十二人を、自ら一枝と為す。罽賓國中の王化に難あるが為に、後に罽賓の南象白山蔥塗源に隱れたり。

(三) 一百を經得して後、中天竺國の支彊梁樓、北天に游びて、罽賓國の南に至り、蔥塗源に居り、象白山を尋ねて、忽ち一僧の一茨室に居せるを見る。二弟子あり、親しく之に承事す。卽ち是れ因陀羅摩、瞿羅忌利婆なり。三藏禮を致して問ふ、和上この山中に於て多少の歳を經、また名は云何、是れ誰の弟子ぞ。達磨達答へて曰く、北天竺の人、彌羅崛王の難に因りて、玆の山に隱れて已に一百年を經たり。本師は波梨迦、次いで師子に依つて住せり。三藏又問ふ、某乙、昔、師子が此に否適せるを聞けり、特に其の由を訪ふ、五敎の興衰、是れ禪と為すや、是れ律たりや。達磨達答へて曰ふ、調御の滅後より法敎流行し、迦葉大乘の心印を傳持し、是の如く相付して師子大尊に至り、衣法を授命せらる。正に其の嗣に任ふるもの、則ち南天竺國の同學婆舍斯多あり。彼れが南天の梵名を婆羅多那といふ。師子尊者の在日より、衣法を傳付して、速に

南天に往かしめたり。唯この同學のみ、賑物利生す。三藏既に師說を蒙りて、則ち其の由を知りて云ふ、某某、昔、南天に居り、早く婆舍を觀たり、今傳語を觀るに、實に誤りたし。

(四) 便ち達磨達を辭して、來りて淮陽に至り、白馬寺に住す。前魏第五主常道鄕、諱奐、字景明の丙元元年辛巳の歲に當る。師子の遷化の時より、二紀を經て、方に此の土に降れり。

此の常道鄕公は、燕王彭祖の子、其の位に在りと雖も、其の志を蒙らず、天子と稱せず、常に自ら謙讓す。又叔少帝齊王、一歲登位し、年十六に至りて位を讓り、定王霖子に與ふ。定王霖子、司馬昭を懼れ、敢て王と稱せず、高貴鄕公と號す。在位六年、年二十にして薨ず。六年の位、ありと雖も、少帝之が活化を助けて、其の謀を顯はさず。前の常道鄕公便ち後に次いで座する四年、亦少帝に讓り、敢て自ら尊とせず。此の二公の登位は國朝を攝する如し、帝の名に非るなり。爾の時支疆梁樓、白馬寺に在り、此の常道鄕公曾て至りて禮觀し、國壽の後當に永かるべき不やを問ふ。三藏讖して曰く、

二公續虛位　獨狹正當路　五人抱一鷄　鷄鳴獲不措

常道鄕公曰く、此の言甚だ善し、必ず果たけん。禮を作して辭し去る。三藏又曰く

一一人好去　爾爾歲平安　女子生河內　朱輪上進壇

是の時常道鄕公卽ち宮內に歸り、諸王子に告げて此の前事を說く。悉く恻る能はず。玆より已還四載を經て、前魏嗣を絕ち、乙酉の歲司馬炎登位して西晋と稱す。河內の人なり。卽ち是れ司馬昭の子なり。改めて太始元年と爲す。

(五) 是の時晋魏の間、名僧二人、三藏四人、悉く此の處に會し、共に經を譯する十三部、以て魏朝の經錄と爲す。名僧二人とは、一は曇柯と名け、二は白延と名く。三藏四人は、一は支疆梁接と名く、二は安法賢と名く、三は曇諦と名く、四は康僧鎧と名く。此の上の六人は、並に通聖たり。

契嵩の『傳法正宗記』の師子尊者傳は、全く『寶林傳』のまゝを承けて居る。たゞ(一)龍子夭死の一節が鶴勒那尊者の

傳の中にあり、師子の被害の歳を前魏廢帝齊王曹芳の世とするの差あるのみである。横師統引品の（二）達磨達の系譜は、本傳中にないが、第九卷旁出略傳中に出づる。『景德傳燈錄』には、卷二の目次の中に兩回まで之を出し、最後に「已上旁出二十二祖、無二機緣語句一不レ錄」と註す。機緣の語句なきを以て、本傳中には加へぬといふのである。然し『傳燈』も『正宗記』も、全く『寶林傳』たゞそのまゝに承けて居る事を注意してよい。たゞ五六の文字が異るに過ぎぬ。いづれ寫錄の誤りに外ならぬとしてよい。

『寶林傳』	『景德錄』	『正宗記』
因陀羅摩°	因陀羅	因陀羅
波°羅婆提	波°羅婆提	婆°羅婆提
婆°羅跋摩	波°羅跋摩	婆°羅跋摩
摩帝隷°披°羅	摩帝隸°披°羅	摩帝隸°披°羅
旃陀夜°羅多	旃陀羅多	旃陀羅多
盤頭羅°多°	盤頭多°羅°	盤頭多°羅°
毗舍延°羅°多°	毗舍也°多°羅°	毘舍也多羅
毗栗蕙°多羅	毗栗蒭°多羅	毘栗蒭°多羅
善°波羶馱	優°波羶馱	優°波羶馱

（六）支彊梁樓と達磨達との交接は、同じく『正宗記』第九卷宗證略傳の中に出づる。因みに、此の品初に魏支彊梁樓三藏續法記と註し、本文中二ケ所は支彊梁樓とし、最後に三藏四人中に支彊梁接としてある。同人なるは明了なり。支彊梁接の目は譯經史にあらはるゝも、支彊梁樓の名は他に見られぬ。樓字は接の誤寫たらんと思ふ。

（七）の一偈も、その歴史の部分を簡略にして、同じく支彊梁樓の條中に出してあるが、二個の識偈の中、前識の結句を鷄鳴猴不措とし、後識の起句を二人好好去としてあるが、『正宗記』の方が可いと思ふ。金藏の原寫本がよくなかつたのである。

（八）の通聖六人の名も、同じく支彊梁樓の條中に出で、『正宗記』の中には曇諦・康僧鎧・曇松・白延諸沙門としてあるが、曇松の松字は明白に柯の誤りでなくてはならぬ。

斯くて『寶林傳』の中に於て、最も注意すべきは、師子尊者旁出二十二祖の事であるが、これがそのまゝ『傳燈』にも『正宗記』にも承けられ、更に犍那三藏の天竺禪門祖師の中にも數へられたとある。是等の祖師の名が、遠く梁僧祐の薩婆多部相承五十三人中にも見られるから、相當の根據があつたものとせねばならぬ。

梁僧祐の『出三藏記集』第十二の中に列擧せらるゝ薩婆多部相承五十三人又は五十四人の中には、全く他に見られぬ祖師の名が擧げられてあるので、古來解し難いものとせられてあつたが、その不明のものが、概ねこの達磨達の法系四代二十二祖に合するのは、大に注意せられねばならぬ。『寶林傳』は達磨達が習禪定衆中の一師である所から、之を禪の相承としてあるが、罽賓國の祖統であるから、蓋し僧祐の罽賓國薩婆多部相承と同じものであるに相違ない。達磨達親承の弟子二人、因陀羅摩と瞿羅忌婆が、共に毗婆沙論を造りて、現に世に行はると言つてあるのは、明白に之を證明するのである。一は之を薩婆多部の方より見たものであるから論師と見られ、他は禪の方より見たが爲に禪師と見らるゝに外ならぬ。その關係は、『付法藏傳』の二十三祖を、天台家にては之を教の方より見、禪家にては之を禪の方から見るの相違と、その揆を一にすというべきである。今必要の部分だけを擧げて見る。

薩婆多部舊記所載五十三人中	薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承五十四人中	寶林傳
達磨多羅漢、第二十四	達磨多羅第二十二——達	磨達

師子羅漢第二十五　　師子羅漢第二十一————第二十四祖師子比丘

因陀羅摩那羅漢第二十六————因陀羅摩那羅漢第二十三————因陀羅摩

瞿羅忌梨婆羅漢第二十七————瞿羅忌利羅漢第二十四————瞿羅忌梨婆

婆秀羅羅漢第二十八　　鳩摩羅大菩薩第二十五　　婆羅婆多

僧伽羅叉菩薩第二十九————紫護第二十六————僧伽羅叉

優波毱馱羅漢第三十————優波毱大第二十七————憂波毱馱

婆難提羅漢第三十一————婆婆難提第二十八————婆難提多

那伽難羅漢第三十二————那迦難提第二十九————那伽難提

達磨尸梨帝達羅漢第三十三(譯曰法勝)————法勝菩薩第三十————達磨尸利帝

體樹菩薩第三十四

提婆菩薩第三十五

婆羅提婆菩薩第三十六　　婆難提菩薩第三十一　　波羅婆提

破樓提婆第三十七————破樓求提第三十二————破樓求多羅

婆修跋摩第三十八————婆修跋慕第三十三————婆羅跋摩

毗栗慧彗(或惠)多羅第三十九————比栗瑟覓彌多羅第三十四————毗栗蕙多羅

毗樓第四十————比樓第三十五————毗樓羅多摩

毗闍延多羅菩薩第四十一————比闍延多羅菩薩第三十六————毗舍延羅多

摩帝麗菩薩第四十二————摩帝戾披羅菩薩第三十七————摩帝隸披羅

訶梨跋摹菩薩第四十三――呵梨跋摹菩薩第三十八――訶　利　跋　茂
婆秀槃頭菩薩第四十四（舊曰青目）曰青目　披秀槃頭菩薩第三十九――和　修　盤　頭
達摩達帝菩薩第四十五――達摩呵帝菩薩第四十――達　磨　訶　帝
栴陀羅羅漢第四十六――栴陀羅漢第四十一――栴　陀　夜　羅　多
勒那多羅菩薩第四十七――勒那多羅菩薩第四十二――勒　那　多　羅
槃頭達多第四十八――槃頭達多第四十三――盤　頭　羅　多

第五節　卷六の大觀

一、婆舍斯多章、不如密多章の大觀

金藏に缺け、青蓮院に現存する卷六は、三藏辨宗章、示化異香品、第卅二、亦名光璨錄。第廿五祖婆舍斯多章、焚衣感應品、第卅三、亦名後魏佛陀三藏五明錄。婆舍斯多濟僞見乳章、弁瑞日月品、第卅四。第廿六祖不如密多章、弁毒龍地品、第卅五の四品に分れて居る。後三品は、名稱の示す如く、婆舍斯多と不如密多とに關せるものであるから、別に問題はない。最初の一品は、康僧會・竺大力・曇摩迦羅・波羅芬多・摩迦陀の五人の三藏の事跡を略說し、而して摩迦陀がその師波羅芬多の問に對せる答として、第二十四祖師子尊者と第二十五祖婆舍斯多（波羅多那）との師資相承に及んで居る。竺大力は、第廿三祖鶴勒那尊者の弟子とせられ、康僧會との問答に於て、同學師子を推賞したとせられ、又曇摩迦羅は、光璨の問に對して、親しく陪たる二師として、摩拏羅・鶴勒那の二人を擧げたとせられてある。摩迦陀は、その師波羅芬多の問に對し

て、師子尊者の王戮に遭へること、及び罽賓の沙門婆舍斯多が、師子尊者より一衣を傳へ、師子の存世の時に、南天に化導し、迦勝王の間に對して熱泉を說いた事を述べて居る。

さて康僧會・竺大力・曇摩迦羅の三人は、僧傳に見ゆる所であるが、波羅芬多・摩迦陀の二人は、全く他に見えぬものである。而して是等諸師が、雜然といふまでに擧げられて居るが、この一品の主趣は、師子尊者と婆舍斯多との師資相承に存するのである。その相承を波羅芬多の弟子摩迦陀の口を假りて說き、而して波羅芬多の律師たりし因緣より、律師曇摩迦羅に及び、同時代の康僧會より、遡つて竺大力に及び、竺大力の同學として師子尊者に說き至つて居るのである。この一品は、禪宗祖統の上よりいへば、摩拏羅・鶴勒那・師子・婆舍斯多の四祖に關說して居り、恰も第廿四祖師子尊者より、第廿五祖婆舍斯多尊者に及ぶ橋梁となつて居る。この橋梁が問題の存する所で、『寶林傳』以前に於て必ずや問題があつたに相違なく、降つて宋代に於て禪家と天台家との間に、結んで解け難き論難があつたのである。『寶林傳』は殊にこゝに注意を拂ひ、前に旣に達磨達をしてその相承を語らしめてある上に、猶この一章を設けて、三の歷史的人物、二の假說的人物を擧げ來つて、之を證明せんとしたものである。

三藏辨宗章示化異香品といふ題號に於て、恐らくは三藏辨宗と示化異香とは、別々であらう。宗を辨ぜる三藏とは、康僧會なりや、竺大力なりや、曇摩迦羅なりや、波羅芬多なりや。「此章また光璨錄と名く」といふに徵すれば、蓋し曇摩迦羅を指したものと思はる。何となれば、光璨が錄して僧史に編入せしめたのは、迦羅の述べた摩拏羅・鶴勒那二尊者の事迹、及び彼此年代の不同であつたからである。斯くて三藏辨宗の題意は明になつたが、示化異香の品名は、蓋し婆舍斯多が師子尊者の命過に際して、南天の王殿に於て異香氣を聞いたといふに本づくものであるに相違ない。これを品名に表はしたのを見ても、傳主が、師子・師多の事迹に重きを置いた事を卜せしむるものがある。この事迹は、摩迦陀が波羅芬多に報告した形式になつて居り、而してこの報告に對して、芬多が「我亦懸覩深委、彼事定不ㇾ錯謬ㇾ」と保證したので、「西晉武帝の太始三

年に、之を東京白馬寺に書記した。玄朗法師之を編して集に入れ、以て永く古今の疑を決したのであるから、定めて誤らさるを知る」とまで、『寶林傳』はこの事迹に力點を置いて居るのである。

第廿五婆舍斯多章、焚衣感應品は、「また後魏佛陀三藏五明集と名く」とある所から、『五明集』なるものゝ相傳を編したものと察せられる。婆舍斯多の罽賓人たること、出家付法し已つて南印に化導し、天德王の前に於て呪師通靈を伏し、次王得勝が尊者の師子付法者たるを信ぜず、之を諫めたる太子不如密多を囚禁し、遂に尊者の信衣を焚くに至つたが、火盡きて衣存する故の如くであつたので、王は懺悔して、太子を放つた事を說いてある。

婆舍斯多濟儲見乳章、弁瑞日月品は、獄內の太子が飢渇に迫られた時、一道の白乳空より來つて口に入り、太子は出獄せば、必ず出家すべきを心に誓ひ、放たるゝに及び、斯多尊者に至つて、出家し、受戒した時に、地動・星月の奇瑞のあつたのを緣として、王の問に應じて、尊者が廣く天地日月星辰禽獸草木の瑞祥を說き、この瑞祥あるを致せる太子は、定めて菩薩にして、我を繼ぐべしといひ、やがて太子が身心淸淨にして付法を得、尊者が入滅した事を說いてある。

第廿六不如密多章、弁毒龍地品は、不如密多が付法を得て、東印に至り、堅固王の前に於て長爪外道を伏し、新城に於て王が一大供養を設けた時、尊者迎へられて會に至り、地の陷沒すべきを警しめて大衆を救ひ、不思議なる童子纓絡なるものを得て、之を法嗣と定め、前緣によつて般若多羅と名け、尋いで付法し終つて入滅せる事を說いて居る。

以上、卷六、四品の中、初の示化異香品中の廣備會に關する一部分を除くの外は、『正宗記』卷九宗證略傳の中に引用せられ、焚衣感應・辨瑞日月・辨毒龍地の三品が、殆んど文々句々といふまでに、『正宗記』の中に出て居る事は、最後の本文對照によつて明瞭である。『景德錄』にも可なりに出て居るが、到底『正宗記』に比すべきでない。『祖堂集』は頗る略して居る。此の事は、對照表を作つて、之を明瞭にしてあるから、こゝには省筆する。全體を通して看取し得べきは、契嵩の如き、禪宗史の辯護に一身を投ぜしともいふべき人であつても、決して氣まゝな事をせず、忠實に前人を祖述して、敢て私說

を挿まざる事である。

二　巻六を通して見たる『寶林傳』と『祖堂集』・『景德傳燈錄』・『傳法正宗記』との關係

『寶林傳』は唐貞元十七年（八〇一）に成り、『祖堂集』は南唐保大十年（九五二）に成り、『傳燈錄』は宋景德元年（一〇〇四）に成り、『傳法正宗記』は宋嘉祐六年（一〇六一）に成つたものであるから、『寶林傳』の後百五十一年にして『祖堂集』あり、その後五十二年にして『傳燈』あり、更にその後五十八年にして『正宗記』ありし事となる。『正宗記』は、寶に『寶林傳』に後るゝ事二百六十一年に及んで居るのである。『祖堂集』は、年代順より見て最も前に來り、九回までも「具如二寶林傳所說一也」といひ、六祖慧能に至るまで、殆んど『寶林傳』に據つたものなることを知らしめる。一應之を考察する時は、『寶林傳』の影響が、最も多く『祖堂集』にあらはれて居ると思はれるが、『寶林傳』巻六を以て、詳細に之を對照し來る時、巻六に關する限りに於ては、之を承くる事、『祖堂集』が最も少く、『正宗記』が最も多く、『傳燈』がその間に位するを見るのである。中に於ても、『正宗記』の『寶林傳』に於けるや、之を承くる位の程度で無く、殆んどそのまゝと言つて善い程である。これは巻六のみで無く、他の部分に通じても大略左様であるのである。是に至つて、禪宗史上に於ける『寶林傳』の重要性を認めずには居られぬのである。蓋し、巻六には最も多くの異說を含んで居るから、『寶林傳』の影響の程度を卜せしむるに、最も適當なのである。

予は、『寶林傳』巻六を他の三書との對照上、之を長短三十節に分ち、而して、原文との對照に便ならしめんが爲に、各頁の終りに」印を付し、每頁新に行を起す事とし、而して各頁の終りに、羅馬數字を以て頁數を附する事とし、而して是等三十節が、『祖堂集』・『傳燈』・『正宗記』の上に、如何に相承せられて居るかを對照して見て、左の如き結果を得たのである。本文の對照に於ては、先づ『寶林傳』を出し、その直下に『正宗記』を出し、その後に『祖堂集』及び『景德錄』を附隨せ

しめた。是等の比較によつて、『正宗記』が、他の二書と比較以上の相承を有する事が判明せられたのである。

(18) (21) (22) (24) (25) (30) の六節　『祖堂集』

(9) (13) (18) (19) (20) (21) (22) (24) (25) (26) (28) (29) (30) の十三節　『傳燈錄』

三十節中 (1) (5) の二節を缺く二十八節　『正宗記』

(1)は康僧會の舍利感得、(5)は康僧會の天上氣像の驗實で、特に禪宗史に關係が無い。『正宗記』が之を除いたのも、當然であつて、その他は全部悉くそのまゝを用ひて居ると謂つてよい。特に(23)の天地日月星辰禽獸草木の祥瑞の如きは、婆舍斯多の讖迹として、頗る長々しく引用せられ、唯僅に些少の辭句の變更あるに過ぎぬ。(2)(4)の二節に於て、「傳」が竺大力の飜譯とせる『大品』を、『本起』に代へ、その讖偈の一句を變へ、(13)婆舍斯多と無我尊との問答に於て「傳燈」を承けて、「傳」になきものを加へ、(15)三種熱泉の中、「傳」が債湯とせるものを神業と爲し、(20)外道の通籙を靈通に作れるが如き、或は變更せるあり、或は誤解せるあり、又(20)の師多壽業の因緣、(26)齊多の長爪外道降伏の因緣、(27)堅固王窮食の因緣、(28)纓絡童子の因緣は、簡略にせられて居るが、二十八節のいづれも、「傳」のまゝを纖綴して居る。之に比して、『祖堂集』は六節に於て、『傳燈錄』は十三節に於て、『傳』を承けて居るが、頗る簡略せられて居り、簡略の程度は、「集」が最も甚しい。兩者共に之を『正宗記』に比較する時は、到底比較にならぬ程度のものである。他語を以て之を言ふ時は、「集」は「傳」を承けて居る。「錄」は一層多く「傳」を承けて居る。「記」に至りては、更に多く之を承けて居り、否承けて居るといふよりも、寧ろ「傳」のまゝとも言ふべき程度であると言つた方がよい。

以上に於て一致といふのは、因緣事迹の內容形態色彩についていふので、文字の末に至つては、勿論多少の差がある。

『寶林傳』は、之に殆んど絕對の信賴を置いた契嵩さへも、文字鄙俗、序致煩亂、學者の著述に似ずと言つて居る程であゝ

から、學者が之を資料として自己の撰述を爲す時には、修辭の上に訂正を加へる事が、寧ろ當然なのである。また蕪雜な夥多の資料の中には、可なりに異傳があつたのであるから、種々の相違の起つて來るのが當然である。

今、異傳により、又は修正による、文字の小異の一例として、達磨の一偈、神秀及惠能の各一偈を出し、及び之が源たるべき、古『壇經』を幷列して見る。是等の諸偈は、甚だ有名なもので、其の中、初の一偈だけが、幸にして『寶林傳』にある。他の偈は、前後より『寶林傳』のを推想せしむる便利があるから、こゝに之を幷列して見る。

(古『壇經』)	(『祖堂集』)	(『景德錄』)	(『正宗記』)	(『寶林傳』)
第一祖達磨和尚頌曰				
吾大來唐國	吾本來此土	吾本來玆土	〃	吾本來玆土
傳敎救名清	傳敎救迷情	傳法救迷情	〃	傳敎救迷情
一花開五葉	一花開五葉	一華開五葉	一花開五葉	一花開五葉
結菓自然成	結菓自然成	結果自然成	〃	結菓自然成
神秀上座偈曰				
身是菩提樹	〃	〃	〃	
心如明鏡臺	〃	〃	〃	
時時勤佛拭	時時懃拂拭	時時勤拂拭	〃	
莫使有塵埃	莫使有塵埃	莫遣有塵埃	莫使惹塵埃	
惠能偈曰				
菩提本無樹	身非菩提樹	菩提本非樹	菩提本無樹	

明鏡亦無臺	心鏡亦非臺	心鏡亦非臺	明鏡亦非臺
佛姓當青淨	本來無一物	〃	〃
何處有塵埃	何處有塵埃	何假拂塵埃	何處有塵埃

又偈曰

心是菩提樹　古『壇經』には誤寫が多い。吾大の大は本の誤たるべく、名清は迷情なるべく、佛拭は拂拭なるべく、
身爲明鏡臺　佛姓當青淨は佛性當清淨であるに相違ない。流布本『壇經』のは、殆んど『正宗記』に同じいが、唯
明鏡本清淨　勿使惹、何處惹塵埃とあつて、二字異るだけである。興聖寺本『壇經』は、達磨偈は『傳燈』のに同
何處染塵埃　じく、神秀偈も惠能偈も『祖堂集』のに同じく、唯神秀偈が染塵埃となつて居るのみ。

表によつて瞭然たる如く、古『壇經』に出發して、多少の變化を取つたが、中に於て重大な變化は、惠能の偈の佛姓(性)當青(清)淨の一句が、有名な本來無一物となつた事と、もと二偈あつたものが、一偈のみ傳へらるゝ事とである。『寶林傳』の時代は、恰も古『壇經』と『祖堂集』との間に位して居る。さて、本來無一物の句は、『寶林傳』に初まれるか、『祖堂集』に初まれるかといふに、『祖堂集』が支那に於て行はれた形跡のない所から見ると、『傳燈』は之を『祖堂集』に承けたもので無いだらうから、必ずや『寶林傳』に初めて見られたものと思ふ。されぱとて、之を智炬の創造と推定するのでは無い。智炬の整理した『寶林傳』に、初めて見えたといふのである。黃檗の『宛陵錄』の中に、「本來無一物、何處有塵埃」の二句が出て居る。これは大中二年(八四八)の説法であるから、『寶林傳』の成つて後四十七年のものであつて、『祖堂集』以前に於て「無一物」の句の行はれて居た證據である。會昌二年(八四二)の説法たる『鐘陵錄』の中には、明上座に對する六祖の「不思善不思惡」云云の提唱がある。これは古『壇經』になくて、流布本『壇經』に見えるものであるから、黃檗の當時に於て、流布本『壇經』の大體の形式が出來て居た事を語る。興聖寺本『壇經』も、また『寶林傳』の影響を受

けて、舍那婆斯を婆舍斯多と變へ、本來無一物の句を改め用ひたものと思ふ。

第六節　菩提達磨傳

『寶林傳』中に於て中心とすべきものは、菩提達磨傳を以て最とする。達磨傳は卷七卷八の兩卷に跨り、卷七には印度に於ける化益を叙し、卷八には漢土の行敎を叙したのであるが、惜しい事には卷七を缺き、卷八のみが殘つて居る。卷八は

達磨行敎漢土章　布六葉品第三十九
　並梁武帝碑文　昭文祭文、並集㆓於後㆒、此一章亦名㆓東流小傳㆒

の外に、慧可傳と僧璨傳とを揭げてゐる。

達磨傳につきて、予は前に次の如くに考定したのであつた。

『寶林傳』の菩提達磨事迹は、頗る煩亂なものであつたらうと想像せらる。その後を承けた『祖堂集』は、必ずしも『寶林傳』に準據しなかつたが、『景德錄』と『正宗記』とは、殆んど之に據つたと見え、兩書揭載の事迹は殆んど一致して居る。或は『正宗記』のは『景德錄』を承けたもので、『寶林傳』を直接に承けたので無いとも考へられるが、佛者の述作は必ず承くる所あるを定則とする。勿論之を創說したものがある事を許さねばならぬが、そは部分的のものであつて、次第〻〻に之を承け聚めて行く間に、廣汎なものとなり、次第に定形を取つて行くを、その定則として居ると謂つてよい。達磨が先づ二弟子を遣はして、秦地の機根を知らんとしたといふが如き奇說すら、立派にその、本據を有つて居るのである。況んや『景德錄』に見らるゝ達磨事迹の多くは、『景德錄』が突如として創說したもので無く、いづれもどこかに本據を有して居たといふ方が、却つて考へられ易い所である。現に婆舍斯多・不如密多二傳者の事迹を、現存『寶林傳』に對照して見る時、『景德錄』も、『正宗記』も、そのまゝを彼に承けて居る事を知る。この關係は、達磨に於ても同樣であつたに相違な

い。この事は、佛者の撰述は、眞摯なもので、今日の人の考ふるが如き、氣まゝなものでないといふ事を語るのである。

然し『景德錄』と『正宗記』とを對照する事によつて、又種々の資料を渉獵する事によつて、『景德錄』も『正宗記』も、『寶林傳』の或部分を略した事が判る。兩書に於て全く略した部分は、頗る荒唐と思はるゝものであるから、斯る點から考へると、『寶林傳』は澤山の資料を聚め來つて、達磨を縱說橫說したもので、其の中には不統一や矛盾もあつたらしく思ふ。この浩瀚にして煩亂なものに、適度の取捨整理を加へて、現今の達磨傳の形式を取らしめたものは、『景德錄』である。然し『景德錄』と『正宗記』とを對照して見ると、互に之を缺くものがある。缺ける部分のいづれも、恐らくは『寶林傳』に具有せられあつたと思ふ。予は前に達磨の事迹を、般若多羅の弟子時代、印度化導の時代、西來付法の時代、示寂歸西の時代の四段に分け、『景德錄』と『正宗記』とを對照して、兩者の間に大なる一致あるを明にし、而して又時に具略あるを明にし、かねて兩書になきも、他書に傳へられてあるものをも加へ來つて、以て『寶林傳』の達磨大師傳を彷彿して見た。その中、後半の西來付法・示寂歸西の二段は、幸に發見せられた現在本に對照するに、殆んどそのまゝである。前半も恐らくは大差あるまいと思ふ。

第一段　般若多羅の弟子としての時代

	(傳燈傳)	(正宗記)
一	本名菩提多羅	初名菩提多羅、亦號達磨多羅
二	般若多羅、三王子に寶珠を辯ぜしむ	般若多羅の珠義を問ふに答ふ
三		出家す
四	菩提達磨の名を與へらる	同上

五		受戒の時に奇瑞あり、達磨多羅と稱せらる
六		事師四十歳
七	得法し、佛事を作んとす	付法を得たり
八	般若、我が滅後六十七歳にして震旦に往けといふ	同　上
九	一偈の讖あり、王の有爲を好むをいふ	同　上
十		他の十一偈あり。八問に應ず。
十一		般若多羅入滅

第二段　印度化導の時代

一	佛大先・佛大勝多の二師あり	
二	同じく佛陀跋陀に小禪を習ふ	
三	佛大先は般若多羅に遇ひ、捨小趣大す	
四	佛大先と菩提達磨と、二甘露門の稱あり	同　上
五	佛大勝多の宗は六宗に分る	佛大勝は所傳を離れて六宗となる
六	尊者悉く六宗を破す	同　上
七	異見王あり	異見王は、前王月淨多羅の子達磨の姪なり
八	三寶を毀る	同　上
九	達磨、王の薄德救ひ難きを知る	尊者之を敎へんとす

十　無相宗の二首領波羅提及び宗勝あるを思ふ　同上
十一　宗勝、異見王と問答して反つて及ばず　同上
十二　波羅提、王を説破す　同上
十三　宗勝追逐せられ、投身自殺せんとす　宗勝三月討論して、山中に擯せられ、投身せんとす
十四　山神の助あり、死せず　同上　終世山を出でず
十五　波羅提、王に對して王叔菩提達磨は出世の師なりといふ　同上
十六　王喜びて達磨を迎ふ　同上
十七　達磨、王に説法し、辭する時、修德せずんば疾あらんといふ　同上
十八　果して疾あり、懺悔して癒ゆ　王、大赦し、放生し、病損す
十九　震旦に至るべき緣熟せり　同上
〇先づ佛陀・耶舍の二弟子を遣はす（北山錄・正宗論）
〇佛馱跋陀、遠公に向ひ二十七祖を說く（正宗論）

第三段　西來付法の時代

一　東行す、海に汎ぶ三周年　同上
二　南海に達す、普通八年なり　番禺に至る、普通元年なり
三　金陵に迎へられ、梁武帝と對談す、契はず　同上

参考○志公、初、高座寺主靈觀に一偈識を爲す（祖堂集）
○志公、梁武の問に應じて達磨を說く（祖堂集）

四　孝明太和十年、洛陽に居る　　孝明正光元年、雒邑に至る
五　嵩山少林寺に終日默然たり　　同　上
六　壁觀婆羅門の稱あり　　同　上
七　神光法を求め、斷臂立雪す　　同　上
八　孝明帝三召す、至らず、賜あり　　同　上
九　九年の後歸西せんとす　　同　上
十　慧可に付法し、袈裟を以て信とす　　同　上
十一　云ふ、我が滅後二百年、明道者多く行道者少からん　　同　上
十二　偈あり　　同　上
十三　楞伽經四卷を付す　　同　上

第四段　示寂、歸西の時代

一　五度中毒の後禹門に往く　　屢藥害あり、禹門に往く
二　期城太守楊衒之、祖道を問ふ　　其城太守云云
三　一偈を說く　　同　上
四　患難あるをいひ、衒之の問によつて一偈讖を爲す　　同　上

五	光統律師・流支三藏、第六度の毒を加ふ	
六	太和十九年示寂 參考○壽齡一百五十（祖堂集）	大通二年示寂
七	熊耳山に葬る	同上
八		梁昭明太子、祭文を作る（祖堂集）
九	三年後、宋雲葱嶺にて一胡僧に遇ふ	同上
十	墓を開きて隻履を取り、少林寺に於て供養す	同上
十一	開元十五年、信道者、竊んで五臺山華嚴寺にあり、今所在を知らず	開元中、好事者、五臺精舍に竊み去る。後亦之を亡ふ
十二	梁の武帝、碑文を撰す	同上

表に於て明白なるが如く、第一段の般若三藏關係に於て、『傳燈』は頗る筆を省き、『正宗記』に於てのみ、達磨多羅の號のある所以と、事師四十歲と、及び般若三藏の十一偈とが載せられてあり、第二段に於て、佛大先・佛大勝多の二師が、初同じく跋陀に小乘禪を習ひ、後に佛大先が般若三藏に遇ひて捨小趣大したといふ因緣は、之に反して『傳燈』にのみ載せられてある。共に『寶林傳』にあつたに相違ない。事師四十歲は、契嵩が「寶林所載、達磨四十年、不レ受二國位一、以待二般若多羅一而出家」といへるにて、明白に之を知る事が出來る。此の段に於て重要な事は、先づ二人の弟子を遣はしたといふ事、及び跋陀が達公に向つて二十七祖を說いたといふ事で、共に『寶林傳』にあつたといはるゝから、こゝに加へた。二人の弟子を遣はしたといふ事は、『歷代法寶記』の中に見えて居り、それには二人を佛陀と耶舍として居る。『北山錄』にも『寶林傳』にありとして、また二人說を出して居り、二人の名は見えぬが、「跋陀也」と注して居る。恐らくは佛陀及び耶舍とした

ものであらう。然るに契嵩は、『寶林傳』には佛大先を以て跋陀の弟子として居るといひ、『祖堂集』には佛大先及び達磨を以て跋陀の弟子として居る。『寶林傳』の說は、『祖堂集』と同じであらう。然らば跋陀と達磨との關係は、前後矛盾して居る。恐らくは一は佛駄跋陀羅又は跋陀とし、他は佛陀として居る爲に、その矛盾に氣づかなかつたのである。いづれも承くる所があるので、必ずしも『寶林傳』の誤謬とはいへぬが、矛盾は矛盾である。『景德錄』も、『正宗記』も、先遣二人說を除いて居るのは、かゝる爲であらねばならぬ。

第三段に於て、普通八年・太和十年の年時は、『祖堂集』・『傳燈』共に之を用ひて居る。これは明白に『寶林傳』の說であつたが、契嵩は少にして一耆宿の『續法記』所載の年月を語るを聞きたりとて、之を普通元年・正光元年に改めたのである。達磨が梁を去つた後に、志公と武帝との問答が、『祖堂集』に載つて居る。これは『寶林傳』のか、『續法記』のか分らぬが、恐らくはまた『寶林傳』所說であつたらうと思ふ。

第四段に於て、光統・流支の六度の毒殺を、『傳燈』は傳へ、『正宗記』には之を削つてあるが、これは明白に『寶林』所載のものであつて、契嵩は「此蓋爲三寶林傳者未レ之思一也」と謂ひ、之を削除して居る。然しこれまた既に『歷代法寶記』の中に見えて居るものであるから、敢て『寶林傳』の責任といふ譯に行かぬ。又、示寂の壽齡一百五十といふのは、これまた『法寶記』の中に見えて居り、『祖堂集』の中にもあるから、また必ず『寶林傳』にもあつたらうと思ふが、『景德錄』も、『正宗記』も、共に之を削つて居る。勿論取捨の點に於て、論議の餘地は十分にあるが、契嵩の如く單に之を難ずるは、然るべからざる事である。昭明太子の祭文の事は、『正宗記』にあるのみならず、『祖堂集』にもあるから、また『寶林傳』にもあつたらう。

今、現存本に就いて之を見るに、果して志公と武帝との問答があり、昭明太子の祭文も梁の武帝の碑文も、全文が揭げられてある。たゞ年齡一百五十といふだけが無いに過ぎぬ。この推定を揭げたのは、後半に於て斯くある以上は、前半の推定も大過なかるべきを言はんが爲である。次に現存本の大觀を記す事とする。

一、『寶林傳』卷八の達磨傳

介の時菩提達磨は、南天竺國王の第三子、學三藏に通じ、尤も定業に功あり。天竺此の三昧を相承す、是れ如來の密意なり。達磨既に法を得、並に法偈を受けて、彼の國に住する六十七歳、震旦の衆生に大乘性あるを觀じ、先づ師影に辭し、後王に別る。王遂に大臣に勅して已が舶に御して送る。三載を經て廣州に達す。刺史蕭昂出でゝ迎ふ。時に梁の普通八年丁未之歳九月二十一日なり。梁帝に聞奏す。勅して京師に赴かしむ。十月一日を以て上、上元に赴く。

是の時、志公和尚、高座寺を監修す。笑つて寺僧靈觀に謂ふ、汝は靈觀と名く。實に靈觀なりや否や。靈觀曰く、願はくは和尚指示せよ。志公曰く、西より一大乘菩薩あつて、此の國に入る。汝若し信ぜずんば、吾が讖を聽け。曰く、

仰觀兩扇　依膂捻鉤　九烏射盡　唯有一頭　至即不至　要假須刀　逢龍不住　遇水即逃

是の時靈觀、即ち紙筆を以て、錄して之を記す。武帝、達磨に問うて曰く、朕、寺を造り經を寫し、及び僧尼を度す、何の功德ある。答へて曰く、無功德。武帝曰く、云何ぞ無功德なる。曰く、此れ有爲の善、無功德なる所以なり。帝、此の理を曉らず。遂に普通八年十月十九日、江北に去る。

後に釋寶志、梁帝に問うて曰く、昔、達磨の國に至れるを聞く。大王何ぞ敬仰留住せざる。武帝曰く、未だ此の人の志上乘に在り、意沖達に趣くを知らず、凡情測らず、茲に因つて謗を致す、故に留めざるのみ。寶志曰く、王は遇ふと雖も遇はざるなり。武帝曰く、何人ぞ。曰く、此は是れ佛心を傳ふる大士なり。乃ち觀音聖人か。王乃ち良久しくて驚恨し、即ち中使趙光文を發して、往いて之を取らんと欲す。寶志曰く、一國の力を盡すも、此の人は廻らざるなり。高座寺靈觀、前事を述ぶ。因つて東流小傳と爲す。

達磨、十月十九日、梁土を離れ、十一月二十三日に至り、江を過ぎて北に至る。後魏の第八主の太和十年に、行きて東京

に至る。一僧あり、神光と名く。年四十を逾えて始めて菩提達磨に遇ひ、禮事して師と爲す。從つて少林寺に至り、毎に大師に問ふに、師、言說せず。時に太和十年十二月九日、勝法を求めんが爲に、立つて宿を經、雪齊しく暑に至る。云云。達磨告げて曰く、汝小意を以て大法を欲求せざれ。神光即ち利刀を取つて、自ら左臂を斷ちて、達磨の前に置く。云云。達磨遂に神光を改めて、惠可と字く。左右に侍奉して八九年を經たり。魏の明帝、中使責自立を發して、徵請すること三度、赴かず。賜ふ所あり。又馳送する三度。魏末より周初に及び、供養を闕かず。

可大師、身命を惜まずして、供給九載を經たり。即ち無上正法及び一領の袈裟を以て、惠可に付囑し、偈を說く。言はく

吾本來茲土、傳敎救迷情　一花開五葉　結菓自然成

達磨告ぐ、吾れ楞伽經四卷を以て用つて佛性を明す、汝須らく之を知るべし。吾此國に到つてより、六度藥せらる、我皆捻出せり。今此の一度、菩提流支三藏・光統法師等に、食中に藥を下さる。吾れ捻出せざるなり。已に付法の人を得たればなり。時に後魏第八主孝明帝の大和十九年なり。熊耳山吳坂に葬る。

三年の後に至り、魏使宋雲あり。云云。後魏の第九主孝莊帝、乃ち使に命じ、此の塔を發かしむ。唯一隻履を見るのみ。梁の詔を奉じて取り出し、東京少林寺に於て供養す。開元十五年丁卯の歲より、竊み將つて五臺山花嚴寺中に供養せらる。大同二年は、即ち後魏の大和十九年たり。達磨傳衣し已りて、衆を領して禹門に湊る。寺あり、額名千聖。大師此に止まる三日。時に期城の太守揚衒之あり、問うて曰く、西國五天、師承して祖と爲す。此の意を曉らず、其の義云何。云云。師、偈を說く。

亦不覩惡而生慊。　亦不觀善而勤措
亦不捨愚而延賢。　亦不拋迷而就寤。
達大道兮過量　　通佛心兮出度

不興凡聖同躔。　超然名之曰祖

（『祖堂集』には、圖點を付せる文字を、嫌・近・悟・躔に作る。『正宗記』も祖堂集に同じいが、たゞ躔を纏とするのみ。其の他、語句の相違あるも、大同小異にして、讖語は同じ）

是の時學徒千萬、大師を瞻仰するも、心に契ふを得るもの、花多く菓少し。時に魏の法侶中、豪壯英資たる流支・光統、達磨の傑出を見て、心に諜る所あり、難問して咸く伏し、六度毒に中つ。

達磨の遷化は、梁の武帝の在位三十五年丙辰の歳十二月辛丑、五日丁未に當る。時に魏の明帝、中使何處僑を發して、梁土に至り哀を告ぐ。梁武、戊申年中、詔書を持つて魏に至りて好を結ぶ。明帝詔を廻す。武帝却つて詔を返す。時に孝明帝、中使何處僑をして、詔書を賜せしめて、滅度を告ぐ。梁の武帝歎じて曰く、云云。時に梁の大同二年丙辰の歳、十二月辛丑二十八日庚午、大師を葬る。武帝勅して賜ふ所あり、時に太守、勅を奉じ、諸王百官を率ひて之を祭る。

後三年を經て、宋雲、西嶺に於て大師の手に隻履を携ふるに逢ふ。云云。是に於て武帝、本と碑を製するの意あり、此の事に因つて、徵つて慶々として、乃ち此の碑を製せり。云云。

以上は大體『寶林傳』の達磨傳であるが、その文に往復あり、同一の事項を繰り返して、拙劣なるのみならず、誤寫ありと見え、訓ずべからざる個所少くない。『祖堂集』の菩提達磨和尙傳は、年代に至るまでも寶林傳のまゝを承け、唯入寂の臘を一百五十とするの差あるだけである。『正宗記』も事實はそのまゝを承けてあるが、年代を修正して居る。

此の傳の中に於て、興味を覺えしめるものは、（一）達磨の年代、（二）志公と靈觀との問答、（三）志公の讖語、達磨が楊衒之に説ける讖語、（四）梁武帝の碑文、昭明太子の撰文である。讖語は第七卷の達磨傳は前半に數多くあつた事が知られるから、特色あるものとして之を別項に揭げて見る。武帝の碑文、昭明太子の祭文も、亦別項に揭ぐる事とする。是等の碑文・祭文は『正宗記』の中に少し引用せられてあるが、文字の異同があるから、先づこゝに擧げて置く。太子の祭文の略

に云くとして、

洪惟聖胄大師、荷十力之智印、乘六通而泛海、運悲智於梵方、拯顚危於華土（『寳林傳』は圏點の文字を、賀・來兮・漢代に作る）

武帝の碑文の略に曰くとして、

爲玉氎久灰金言未剖、誓傳法印化人天竺、及乎杖錫來梁、說無說讀、如暗室之揚炬、若明月之開雲、聲振華夏、道邁古今、帝后聞名、欽若昊天。嗟乎見之不見、逢之不逢、今之古之、悔之恨之、朕雖一介凡夫、敢師之於後。（『寳林傳』には、法印化人の四字を法化の二字とし、及乎を東來とし、來梁を於秦とし、明月を朗月とし、敢の一字を敢以の二字として居る。）

斯く對照し來る時は、『正宗記』の撰者契嵩の手にした『寳林傳』は、金藏所收の寫本よりも、良いものであつたらうと思はれる。現存本に於て讀下し難い部分も、『正宗記』の方には了解し得られる様になつて居る。斯くて祭文も、碑文も、現存本のには、誤字が多いに相違ないが、今日にてはこれ以外に求め得られる見込がないから、之を掲ぐる事とした。

二、達磨の年代

契嵩は、釋尊と達磨の年代は考定し得られるとしてあるが、事實上達磨の年代は異論なき考定を爲し得る見込みがない。既に禪家の間に異論があつたのである。

『寳林傳』には、明白に年月日を掲げ、繰り返し／＼之を決定的のものたらしめんと努めて居る。その年代は

達廣州——梁普通八年丁未、九月二十一日

到京師——同年十月一日

過江北——同年十月十九日

逢魏——同年十一月二十三日（後魏太和十年）

慧可求法——後魏太和十年十二月九日

遷化——後魏孝明帝太和十九年丙辰、十二月辛丑、五日丁未（梁大同二年）

昭明太子祭文——梁大同二年丙辰、十二月辛丑、二十八日庚午

以上は『寶林傳』の說であるが、梁の普通八年は後魏孝明帝の孝昌三年（五二七）に當るのであつて、之を太和十年（四八六）とせるは、四十一年の違算がある。從つて梁の大同二年（五三六）は東魏の天平三年、西魏の大統二年で、太和十九年であり得べきでなく、況んや孝明帝に太和の年號がない。『寶林傳』は大なる自信を以て繰り返して之を說いて居り、『祖堂集』にはそのまゝに之を承け、『景德錄』もまたそのまゝを承けたが、『正宗記』に來りて普通元年の異說を出し、『景德錄』の註者はその說を承けて更に之を論じて居る。

先づ『正宗記』の言を擧ぐ。

菩提達磨之東來也、凡三載、初至㆓番禺㆒、實當㆓梁武普通元年庚子九月之二十一日也。

或曰、普通八年丁未之歳、廣州刺史蕭昂、以㆓其事㆒奏、（註）傳燈錄諸家舊說並云、達磨來㆑梁在㆓普通八年㆒、今按㆓史書㆒、普通實至㆓七年㆒、唯今王佑長曆甲子數、或有㆓八歳㆒、可㆑疑。又皆稱、蕭昂以㆓達磨事㆒奏、及㆑考㆓昂傳㆒、不㆑見㆔其爲㆓廣州刺史㆒、唯昂兄蕭勵、當時當似㆓此州刺史㆒……且存㆓其國號㆒也。

契嵩は更に論じていふ、「契嵩少にして耆宿の云へるを聞き、嘗て古祖圖に梁の寶唱の續法記に載する所を見るに、達磨の梁に至るは、普通元年九月に當るなり。而して寶林傳には、普通八年丁未に在り、即ち其の年魏を過ぎ、明帝の太和十年に當ると」。然るに太和は明帝の年號に非ず。又、達磨の滅度は亦明帝の太和十九年に在りと曰ふ。而るに明帝の在位は纔十二歳

にして卽ち十九年なし。又丁未を以て之を推すに、卽ち是れ明帝の末年神獸の歳なり。其の歳明帝已に崩ぜり。若し果して普通八年丁未十二月を以て過ぎなば、卽ち達磨魏に在る九年、少林に默坐せりといふ、その歳數登らず。若し普通元年庚子を以て之を推せば、卽ち其の事稍等し。今元年庚子を取りて準と爲し、其の諸家所見の八年丁未も、亦敢て卽ち削らず、且らく之を兩存す。識者焉を詳にせよ。

『景德錄』の註者は、之に贅して

嵩禪師以二梁僧寶唱續法記一爲レ據、作二正宗記一、言、達磨以二梁武普通元年庚子歳一至二此土一、其年卽後魏明帝正光元年也。若如レ此則與二後入滅啓壙等年一皆相合。若據二此稱一、普通八年丁未歳九月二十一日至二南海一、十月一日至二金陵一、則甚誤也。蓋普通八年三月、已改爲二大通元年一、則九月不レ應三尙稱二普通八年一也。……今止可レ云三〇達二于南海一、實梁普通元年、廣州刺史具二主禮一迎接、表二聞武帝一、帝覽レ奏遣レ使齎レ詔近請、十月一日至二金陵一、

又達磨の洛陽に居れるは、後魏孝明の太和十年に當れりといふに註して

當レ云二後魏孝明正光元年一也。若據二太和十年一、乃後魏文帝時、是年卽南齊武帝永明四年丙寅歳也。

又その滅度の年が、後魏孝明帝の太和十九年丙辰歳十月五日なりといふに註して、

依二續法記一、則十月五日、乃孝莊帝永安元年、卽梁大通二年戊申歳、其年卽明帝武泰之年也。二月明帝崩、四月莊帝卽位、改二元建義一、至二九月一又改二永安一也。後云、汝主已厭レ世、謂二是歳明帝崩一也。據二傳燈一云、丙辰歳卽東魏文帝大統二年、西魏靜帝天平三年、梁大同二年、與二厭世之說一全乖也。又太和十九年、乃後魏文帝時、卽南齊明帝建武二年乙亥歳、殊相邈遠耳。

以上の如くにして契嵩によつて、普通八年西來は、普通元年に改められ、從つて太和十九年滅度は孝莊帝の永安元年と改められた。卽ち七年繰り上げられたのである。

日下可ㇾ怜雙象馬

日下者京都也。可怜者好。雙象馬者、志公傳大士也。
怜作憐(景)(正)

雨株嬾桂久昌昌

雨株者二木也、二木是林字也。嬾桂者、少也、則是少林寺也。久昌昌者、九年面壁而出、大行二佛法一也。
雨作二(景)(正)　嬾作嫩(景)(正)

(二) 達磨又問ㇾ師、此後更有ㇾ難不。師云、吾滅度後一百五年而有二小難一。聽二吾讖一、曰

心中雖ㇾ吉外頭凶

心中者周字也。外頭凶者、周王無道、滅二佛法一也。

川下僧房名不ㇾ中

川下僧房者、俗號二僧房一爲ㇾ邑、川下邑爲二邕字一也。後周文帝、姓宇文名泰邕。不中者、後周沙汰滅二佛法一。

爲ㇾ遇二毒龍一生二武子一

毒龍者、武帝父王也。
生武子者、生二武帝一也。

忽逢二小鼠一寂無ㇾ窮

小鼠者、庚子也、周武帝庚子崩。寂無窮者、盡滅無也。

(三) 又問、此後更有ㇾ難不。師云、吾滅度後一百六年、有二小難一、父子相連、亦當二不ㇾ久作、一二三五歲一。當二此事過以

有ㇾ人見二其意一、吾不ㇾ能ㇾ明。略與ㇾ讖、曰

一百六年作一百六十年(正)

路上忽逢二深處水一

路上者、李字也。深水者、淵字也。唐高祖神堯皇帝、姓李名淵也。

等閑見レ虎又逢レ猪

等閑見虎者、寅也、唐高祖戊寅年登レ位也。又逢猪者、亥也、高祖丁亥年崩。

小小牛兒雖レ有レ角

小小牛兒者、高祖武德四年九月日、有二前道士太史令傅奕一、先レ是黃巾、黨二其所習一、遂上下表廢二佛法一事十有一、條上（中略）。時有二琳法師一、上表得レ延二五年一。高祖崩、太宗登レ位、再興二佛法一矣。具如二別傳一。言二半角一者、正當二搉觸一而無レ害卽是。

淸溪龍出惣須レ輸

淸溪者、山名也。龍者、琳法師護法之龍、能令二傅奕等邪見之徒、惣須レ伏也。閑作間（縮刷藏經）、淸作青（正）

震旦雖レ闊無二別路一

震旦者、唐國也。無別路者、唯有二一心之法一、讓大師化導如レ此也。

（四）又問レ師、於二此後一有二聖人一出不。師云、林下見レ有二一人一、當下得二於道一、亦契中菩提上。聽二吾讖一、曰

要下假二姪孫一脚下行上

姪孫者、不時傳法弟子也。

金雞解二銜一顆米一

金雞者、金州也、讓師是金州人也。一顆米者、意取二道一一、江西馬祖名道一。

供二養十方羅漢僧一　讓和尙付レ法興二道一一、故言二供養一。十方者、馬和尙是漢州十方縣羅漢寺出家也。

『祖堂集』のは、こゝに終つて居るが、『正宗記』はこゝに

　復曰、此吾滅後三百三十載、乃應レ之也

といふ年代的の記事を爲し、而して進んで他の八偈を記して、合して十二句と言つて居る。

(五)　又問曰、此後佛法中、頗有下明二斯意一而善分別者上耶。曰、吾滅後三百八十年間、乃有二比丘一、晴學而明用。又說レ偈曰

　八月商尊飛有レ韡　五福來レ祥鳥不レ驚　懷抱一雞重赴レ會　手把二龍蛇一在二兩楹一。

又偈曰

　寄公席帽權時脫　文字之中暫小形　東海象歸披二右服一　二處蒙レ恩總不レ輕

又偈曰

　日月並行君不レ動　即無二冠子一上レ山行　更惠二一峯一添二翠岫一　王敎人識始知レ名

復曰、大器當二現逢レ雲即登一、吾何憂乎。

(六)　尊者又問曰、然此人之後、復有レ難乎。曰、吾滅後四百六十年間、會一無衣之人、欲レ爲二魔事一。又說レ偈曰、

　高嶺逢レ人又脫レ衣　小蛇雖レ毒不レ能レ爲　可下中二井底一看中天近上　小小沙彌善二大機一

復曰、汝記二斯言一、將レ驗二小難一、黑衣童子、必善釋レ之。

(七)　尊者又問曰、此後復有レ難乎。曰、吾滅後方六百年、不生之樹當レ作二留難一。然雖二稚興一二人出現、乃自寧靜。又說レ偈曰、

大浪雖レ高不レ足レ知　百年凡樹長ニ乾枝一　一鳥南飛却歸レ北　二人東往復還レ西

復曰、白衣和尚、說法無量、若見ニ此讖一、歸而不レ鄕。

（八）又問曰、此後復有レ難乎。曰、吾滅後二千八百年間、當下有ニ四龍蛇一、起中此一難上。然非レ爲レ大也、汝宜レ知之。

又說レ偈曰、

可レ憐明月獨當レ天　四箇龍兒各自遷　東西南北奔波去　日頭平上照無邊

又偈曰

吾此讖詞　腰長脚短　合掌向レ天　迴レ頭失レ伴　身著ニ紅衣一

又如ニ素絹一、立在ニ目前一　還若不レ見　好好思量　水清月現。

（九）尊者又問曰、此後復有レ難乎。般若多羅復曰、吾滅後三千年間、凡有ニ一十二難一、其間有ニ九大難一。此總以ニ一偈一記レ之。偈曰、

鳥來ニ上高一堂欲レ興　白雲入レ地色還清　天上金龍日月明　東陽海水清不レ清

手捧ニ朱輪一重復輕　雖レ無ニ心眼一轉惺惺　不レ具ニ耳目一善觀聽　身體元無空有形

不レ說ニ姓字一但驗レ名　意尋ニ書卷一錯開レ經　口談ニ恩幸一心無レ情　或去或來身不レ停

又曰、後所レ有難、悉存ニ此一十二句一。雖ニ復遠記一、非ニ汝一世所レ覩。然得ニ眞天眼一、乃可ニ卽見一。

さて讖中、年代に亙つて居る中に於て、第二偈の百五年は周武の廢佛を讖し、第三偈の百六十年は唐初の博奕の破佛を意味したものと解釋せられて居るが、如何にしてこの數字が出て來たか全く解らぬのである。卽ち周武の廢佛は五七四年であるから、これより百五年を引き去れば、重興三年（四六九）となつて、『寶林傳』が達磨示寂の年とせる太和十九年（四九五）とは、二十六年の差があり、若し又此の土に來れる年とせらるゝ普通八年（五二七）より九年の後（五三六）とせば、

實に六十七年の差が出て來る。又、傅奕の上表は、武德四年（六二一）であるから、これより百六十年を遡る時は、和平二年（四六一）となりて、太和十九年とは三十四年の差があり、普通八年より九年後の年に比すれば、實に七十五年の差が出て來る。何としてこの數字が出て來たか、その理由が分らぬ。況んや其の後の三百三十載・三百八十年・四百六十年・六百年・三千年に至つては、更に一層解らぬ。達磨の示寂を、文字通りに太和十九年の古きに置くも、『寶林傳』の成れる貞元十七年（八〇一）までは、三百六年しか隔たぬ。況んや普通八年の九年後（五三六）よりは、二百六十五年しか經つて居ぬ。年代に關して、この不精密のあるのは、必ずや支那の佛者に概ね共通する數理の缺乏から來たものであらう。然らば必ずしも之に拘泥するの要はない。

又『祖堂集』の註は、當初からあつたもので無く、その後何人かが加へたものであらう。作者自身が、註を加へてこれを讖とする譯がないから、讖とせられた時には、註が無かつたものと考へてよい。然らば隱語を爲せる作者に驚くよりも、之を解釋した人の才氣に驚かさるゝのである。然し註釋中に異論を挿みたいものがある。例せば第一偈の逢羊を、洛陽と解して居るが、如何にして洛陽となるか、その理由が分らぬ。海を過ぎて來て、先づ廣州に到るべきに、直に洛陽に至れるものとして、而して次の句に梁武と契はぬ事をいふのは、順序を得て居らぬのである。逢羊の羊は、必ず廣州をいふので無くてはならぬ。廣州は一名五羊城、略して羊城といはるゝのである。又、第一偈は達磨をいひ、第二偈は周武の廢佛をいひ、第三偈は唐初の破佛をいひ、第四偈は南嶽・馬祖を言つたものとせられるが、第四偈の解釋もまた如何であらう。二祖の慧可もなく、六祖の慧可もなくて、而して一足飛に南嶽・馬祖に移るとは、合點が行かぬから、何とか別の解釋があり得べきやに思ふ。こゝには唯『祖堂集』の解釋が唯一のもので無いと思はれる事だけを一言するのである。

現存『寶林傳』に見られる志公の讖語、及び達磨の楊衒之に對せる讖語は、無註であるが、『祖堂集』の中には註が加へられてある。これから見ると、般若三藏の讖語も、もと無註であつたのを、祖堂集の撰者（？）が註を加へたもの、即ち祖堂

集の撰者（？）の解釋である事が、明白に知られるのである。志公の讖語の註は、次の如し。

仰覩雨扇　仰覩者脊也、雨扇者梁也、蕭衍帝是

傳腰捻鉤　傳腰捻者十字也、鉤者月字也、十月到也

九烏射盡　九烏者日也、射盡者二十九□□□

唯有一頭　一頭者十月初一日□、言初祖十月一日到也

至則不久　在梁國十九日、便過江北、故言不久

要假須刀　斷仁義也

逢龍不住　初祖是武帝、故言逢龍、祖師所答、不稱帝意、便過江、故言不住

過水則逃　過江入魏

達磨の楊衒之に對せる讖語の註は、左の如くである。

江槎今王浪　江者派也、槎者支也、王浪者三藏、忽言流支三藏也

管矩闘金鏁　管矩者光也、闘者統也、金鏁者毒藥

五口相共行　五口者吾字也、相共行者與吾事行傳法、生族法心

九十無彼我　九十者卒字也、無彼我者無彼此之我也

四、昭明太子の祭文及び武帝の碑文

昭明太子撰達摩大師祭文

爾時大師示涅槃已、哀動人倫、若喪考妣、如覆乾坤、苦霧胥結、愁雲普昏、月含悲而韃、日帶慘而嘔噉、震山岳以礀

牒、羅棠源而氤氲、聳楊頓顇、縷褐迷魂、一氣一絶、呼嗟叫旻、騈布擗踊、互相捫搎、偽鉢血現、衣裳變黜、面投芻草、髮黃蓬蓽、鬱拆擁轂、纏綿盈輪、百帀千帀、如雨如雲、是時也有異類諸鳥、相和悲鳴、哀聲謌謡、酸動人情、鼓翼張翮、盤旋繞廷、頡之頏之、以暮繼明、撫幹不去、攀條忽驚、引吭哀怨、人不忍聽、復有群獸、呋咋哮吼、嘷吁躍躑、摐耳眊口、爬地號叫、旋□成探、礌砮呀呷、爬躝毀首、悶亂驚蹶、悲呼良久、慈心相視、見人不走、總來號泣、大師皆爲人靈之友、萃熊耳之左、擧吳坂爲塋、山谷蔚岃、巖崖倒傾、古木森聳、崚嶒陵競、芝田芊蓁、蘿蔦垂葉、搓木通道、攢土齊平、荷蚋凝雪、匠碩如星、高墳雲砌、不日而成、其勢也左同軌右洛陽、背濯池、面福昌、夾二都之勝地、萃五天之法王、于時雨京羅帛、五府英華、奇希心眼、鬟結靈車、輪搖鳳轉、幰聳煙霞、稜層峯堵、眸睁耆闍、左邊力士、右畔軍陀、前有鷲背大將、後有北方毗沙、素帳白帶、紙蓮綵花、雲盤素鶴、樹搖啼鴉、寶鐸搖韻、鸞轡搜麻、挽歌興兮嗟薤露、悲風動兮鳴蒹葭、由是駟馬臨歧、百官餞祭、朱幕霞展、靑樓雲擎、燈榻重疊、幡花擁弊、帳閣縈遶、途數斎廚、從禹門而還迤、枕熊耳而相攢、剪刻通草、折枝芳桂、菓蔵爛溺、提生勢麗、拂臨菁短、胡騰脚細、□嵬香山、巖懸薜荔、花菓□□、蘇胡甘脆、玉液瓊漿、珍菁寶饌、倚床金榖、瓜棗珠軍、百和□馥、六銖煙霧、士庶驚屑、黃巾相綴、悲纏六合、愁添四裔、然則百官烈位而、祭曰、

維大魏大同二年歲次丙辰十二月辛丑朔二十八日庚午、皇太子諸王及百官等、謹以珍饈之奠、敢昭告于南天竺國「聖胄大師」一之靈、「伏惟大師」閑閱天機、炭然像外、貯江湖於方寸、含大虛之境界、恢廓正慧、沖融三昧、「賀十力之智印、乘六通而泛海、運悲來兮梵方、拯顚危於漢代」、降法雲以摧拉、惜我山而瓦解、賜之以黠慧、蕩滌其積礙、拾我心而卽佛、頓超地位輩、冀其可大可久、永休無咎、日月融而不融、劫石朽而不朽、靈臺鏡照、虛彰妍醜、永作心師、長爲導首、何哉、不吊降我嘉謀、神道罔顚、皇穹有辜、折慧那之慧劍、害靈龍之心珠、崧岳倒滄溟枯、巨舟覆大厦歸、雲潛素兎、霧翳朱鳥、昔者沉穽、迷人謬途、哀哉、薩詞去佛來慶、尼乾鉄踴興盛、世擾疾紛紜當奈何、幻惑我烈庶、踐蹋我婆婆、撲滅我寶炬、噴壞我金柯、聘六

入之窟宅、縈五蔭之網羅、嗚呼哀哉、大圓寶鏡落、心臺塵黷、靜然將沒、照迷門闕、捩若爲開、嗚呼痛哉、肝膽俱摧、泥淚如雨、吁號駭雷悲鳴、鵠鴆愁雲寰回、寧知物外有褒貶、幽冥不促何相催、我大師眞身化佛、妙湛空量、來雖有形、去乃無相、一彈指頃十方通暢、辭震旦而東背、往天竺而西向、應沐淸流八解池、游戲一朶紅蓮上、睿哲斯逝、高賢何仰、寂寂山谷、蕭蕭草莽、園藥憩躡、庭軒罷賞、般若莽林歲歲凋、無明荒草年年長、但某乙等、叨箇鄙徒、不勝悲痛、早習曾損、濼然哀慟、胡爲覆車不嘗摧棟、世界空閬、誰當應供無福者、蒼蒼嚳之不共恨、號泣以依悕想像、願神通兮滋慧用、謹奉庶羞、伏惟尚饗、

この祭文は、六朝の四六駢儷體の文を以て行られて、如何にも昭明太子の筆に成つたものゝ如くにあるが、梁の太子であるに關はらず、「大魏大同二年」とあるのは、其の意を解せぬ。『寶林傳』は達磨の因緣によつて、梁魏の間に親密の交際ありしを叙して、この年號につきて二度までも辯解して居る。

梁大同二年者、卽是後魏大和十九年也、爲下南此（北の誤）異レ都各有二年號一、前後改立上、所以不レ同、

時魏太和十九年十二月二十八日、卽是梁大同二年而不レ殊也、

達磨の關係から、南北兩朝の間に親和の交情が出來たといふを表明せんが爲に、或は殊に「大魏大同二年」としたものかも知れぬが、孝明帝の太和十九年といふが旣に成り立たぬのである。大同二年を取らば、東魏天平三年か西魏大統二年かのいづれかにせねばならぬが、然らば孝明帝といふが不可となる。「大魏大同二年」といふには、重々の疑難が出て來る。『正宗記』には大同二年滅度說を改めて、孝莊帝の永安元年と爲しつゝ、而もこの祭文の一節を、平然として引用してあるのは、不思議な事である。この祭文は、恐らくは『寶林傳』の時代に出來たものであらうが、『正宗記』の中に引かれてあるが爲に、そのまゝに『全上古秦漢三國六朝文』の全梁文中に引用せられてある。その引用文は、次の如くであつて、少しく字句を異にしてある。その部分を示さんが爲に、本文中に括弧を加へて置いた。

洪惟聖胄大師、荷二十力之智印一、乘二六通一而泛レ海、運二悲智於梵方一、拯二顚危於華土一、

『寶林傳』の賈・悲來・漢代にては、意味が通ぜぬか又は不穏當であるが、荷・悲智・華士として落ち付く、これは契嵩の見た寫本が、金藏所收のものよりも良かつた事を示すのである。唯初の「洪惟」の洪字が解せられぬ。これは『寶林傳』の如く伏字とした方が可いと思ふ。

梁武帝達磨大師碑文

我聞滄海之內、有二驪龍珠一、白毫色中現二楞伽月一。唯我大師得レ之矣。大師諱達磨、云二天竺人一也。莫レ知二其所居一、未レ詳二其姓氏一。以二精麤一爲レ背、陰陽爲レ氣、性則天假、智乃神與、含二海嶽之秀一、抱二陵雲之氣一、類二鄔陀身子之聰辯一、若二曇摩弗利之博聞一。總二三藏於心河一、蘊二五乘於口海一。爲二玉豔久灰、金言未レ剖、誓傳レ法化二天竺一、東來杖二錫於秦一、說二無說法一、如二暗室之揚炬一、若二朗月之開雲一。聲震二華夏一、道邁二今古一。帝后聞レ名、欽若二昊天一。於レ是躍二鱗慧海一、振二羽禪河一、法梁橫天、佛日高照。是其育レ物也、澤二無露之法雨一、灑二潤身田一、說二無說之心燈一、證二開明理一。指二一言一以直說、即心是佛、絕二萬緣一以泯相、即身離二衆生一。實哉、空哉、凡哉聖哉。心無也剎那而登二妙覺一、心有也曠劫而滯二凡夫一。有而不有、無而不無、智通無礙、神行莫レ測、大レ之則無レ外、小レ之則無レ內、積二之於無一、成二之於有一。其教示乎、于時奔如レ雲學一如レ雨、花而多果而少。其得レ意者、唯可禪師矣。大師乃舒容而歎曰、我心將レ畢、大教已行、一眞之法盡可レ有矣。命レ之以執手、付レ之以傳燈、事行二物外一、理在レ斯矣。意之來也、身之住乎、意之行也、身之去乎。嗚呼大師、可レ謂壽邈二天地一、化齊二日月一。使下長流二法水一、洗二幽冥一而不レ竭、永注二禪河一、滌二煩籠一而無上レ盡。豈期積善不祐、皇天何辜、月闇二禪庭一、風迷二覺路一、法梁摧折、慧水潛流、夜壑藏レ舟、潮波汨起、何善不祐、俄然往矣。神色無レ異顏貌如レ常。其時也地物變白、天色蒼茫、野獸鳴庭、甘泉頓竭。嗚呼無爲將レ來、有爲將レ去、道寄レ甚行、示二現生滅一、以下梁大同二年歲在二丙辰一、十二月辛丑五月丁未上、終二于洛州禹門一、未レ惻二其報齡一也。葬二于熊耳山吳坂一。於レ是門人悲感、號動二天地一、泣流二徧體一、傷二割五情一、如レ喪レ考焉、如レ喪レ妣焉。生途眼閉、傷如レ之何。嗟乎法身示現無方、儀葬二茲墳一、形游二西域一。亦爲二來而不レ來、去而不レ去、非二聖智者一、焉得而知レ之乎。朕以二不

德一、忝統二大業一、上斷二陰陽之化一、下關二黎庶之歡一、夕惕勤、旰不暇食。萬機之內留二心釋門一、雖レ無三九年之儲、以積二祥生之福一、緬尋二法意一、恒寄二茲門一。安而作レ之、精矣妙矣。傳二之耳目一、乃大師之苗裔也。嗟呼見レ之不レ見、逢レ之不レ逢、今之古之、悔之恨之。朕雖二一介凡夫一、敢以師二之於後一、未レ獲二現生之福一、亦冀二當來之因一。若不レ刻二石銘一、心何表二法之有一也。亦恐三天變地化、將二大教而不一レ行。或建二鴻碑一、以示二來見一。乃爲レ頌曰、

楞伽山頂生二寶月一、中有二金人一披二縷褐一、形同二大地一體如レ空　心若二瑠璃一色如レ雪
匪レ磨匪レ瑩恒淨明　披レ雲卷レ霧心且徹　芬陀利花用嚴レ身　隨レ緣觸レ物常歡悅
不レ有不レ無非二去來一　多聞辯才無二法說一　實哉空哉離二生有一　大之小之衆緣絕
刹那而登二妙覺心一　躍二鱗慧海一超二先哲一　理應二法水一永長流　何期甕涌還復竭
驪龍珠內落二心燈一　白豪慧刄當鋒缺一　生途忽焉慧眼閉　禪河駐レ流法梁折
無去無來無是非　彼此形骸心碎裂　往焉去焉皆歸寂　寂內何曾有二哽咽一
命之執乎以傳燈　生死去來如二電掣一　若能志誠心不退　劫火焚然斯不滅
一眞之法盡可有　未窮迷徒茲是謁

この碑文の中にも、梁の大同二年を以て滅度せる事を言つて居る。祭文にも碑文にも斯く明白に大同二年と言へるのに、契嵩が是等を見ながら、大同二年を改めて永安元年としたのは、如何なる故であらう。契嵩は是等兩文を以て眞撰と見たならば、如何で大同二年を確守せずに居られよう。而も契嵩はその中の二節を『正宗記』の中に引用し、「全上古三代秦漢三國六朝文」の全梁文中に、更に『正宗記』を引用して居るのである。碑文中に於て、當時のものとすべからざる一は、達磨の文字である。古い時代にては達摩とするを殆んど定則として居たのであつた。「杖錫於秦」の秦字にも議すべきものがある。契嵩の引文には杖錫來梁としてある。「乃大師之苗裔也」の一句は、禪宗の隆昌時代に作られたを示す。僅に可大師一

人の法剛しかない時代のものではない。此の事は、昭明太子の祭文に就いても言はれる。兩文共に禪宗が勃興して、隨つて祖師に對する憧憬の深厚なるに至りし時代の筆致を見るのである。

嵩山少林寺に、大元重建河南嵩山少林禪寺蕭梁達磨大師碑といふがあり、翰林侍講學士通奉大夫知制誥同修國史臣歐陽玄撰の敍を加へて、この碑文及び頌を刻してある。敍に「維昔達磨大師掩ニ室龍門一、藏ニ舟熊耳一。時君蕭梁武帝、追ニ述悲命一、親製ニ其碑一。世代推遷、舊刻既泐、遺文僅在」といつてあるが、これは舊碑の磨泐によつて重建せられたるを語る。至元五年、少林長老息庵の發願によつた。息庵は我が留學僧邵元の師である。この碑に刻せられた文を『寶林傳』卷六所載のそれに對照するに、幾多の異同がある。又、傳教大師の內證佛法相承血脈譜の中に、及び『大日本續藏經』第一輯第二編、第十五套第五冊の中に、達磨大師碑頌だけを掲げてあるが、これまた文字の異同がある。次に異同を表出しよう。

『寶林傳』	『少林寺碑』	『血脈譜』・『續藏經』
白豪色中現楞伽月、唯	白毫色天莫見、人不識	
以精靈	大師以精靈	
陰陽爲氣	陰陽爲器	
神與含ニ海嶽	神歟、含海岳	
陵雲之氣	凌雲之氣	
曇摩	曇磨	
未ㇾ剖	未曾	
法化天竺ニ	師化天竺ニ（正宗記は法印化人天竺ニ）	

揚炬。
攅。天。
是。其育物也
霔。無。霔。之。法。雨。
說。無。說。之。心。燈。
卽。身離衆生
實哉空哉凡哉聖哉
神行無惻。
其。教。示。乎、。于時
花而多果而少
法。水
永。注
煩。籠
豈期。
積善不祜。
何昬不祜。
歲在震辛丑丁未
終于。終州

煬。炬
天。横
爾。其育物也
注。無。雨。雨
說無。法。之。法。
身離衆生
實哉凡哉空哉聖哉
神行無測。
我。直。教。爾。乎、於。時
果而少花而多
法海。
水。注
煩。籠
豈謂。
積善不佑。
何圖不夭。
（ナシ）
終於。終州

未惻。其報齡也
葬。于。熊耳山。吳坂
生途。眼閉。
法身亦。現無方
去而不去
大。業
夕惕勤。肝。不暇食
現生之福。亦。冀。當來
若。不刻
或。建
爲。頌
寶月
歡悅
離生有。
還復。竭
白豪。
鋒鈌。
生途。慧。眼

未測。其報齡也
遂。瘞。葬。於熊耳吳坂矣。
生徒。眼滅。
法身匪。一。不。現無方
去而不去也
天。業
夕惕勤。勤。盱。不暇食
現生之得。、覬。有。當來
不以。刻
式。建
作。頌
寶月
歡悅
離生死。
還甄。竭
白毫。
鋒缺。
生徒。慧。眼

寶月（血脈）寶日。（續藏）
歡。悅（血脈）次。悅（續藏）
生有。
還甄。渴。
白毫。
鋒缺。
生途。慧。眼

寂內何曾有。　　寂理何曾存。　　寂內何曾存。
命之　　命之　　用之。
若。能。不退。　　有。能不疑。　　有。能不疑。
焚。然。　　焚。燒。　　燃。燈。
未。竊迷徒。茲是謁。　　未。悟迷途。茲是謁。　　未。悟迷途。茲是竭。

『寶林傳』所載の文頌と、少林寺碑所刻の文頌とを對照するに、『寶林傳』の方に長所多きを見るが、また碑刻に長所の存するものがある。

（一）「白豪色中現楞伽月」の句は、頌の楞伽月に應じ、最も然るべきを思ふ。碑刻の「白毫色、天莫レ見人不レ識」にては、文としては可ならんも、或は舊刻の泐せるが爲に歐陽玄の成句せるものかと思はれる。

（二）「智乃神與、合海嶽之秀」の句も、また神與は上の天假に對し合は下の抱に對するを以て、斯くあるべしと思ふ。碑刻の神歟といひ合海岳といふは、また磨泐の判讀より來れる相違か。

（三）「爲玉戡久灰、金言未剖（普）、誓傳法（師）化天竺」は、明了に讀下するを得ざる部分である。『正宗記』に誓傳以下を「誓傳法印、化人天竺」とす。この方可ならん。碑刻の未普は可なりとするも、師化の師は不可なるべしと思ふ。

（四）「揚炬」は、「開雲」に對せるものなれば、碑刻の「煬炬」よりも可なるべし。

（五）「霔無霆之法說」「無說之心燈」は、對句として碑刻の注無雨雨說無法之法よりも可なり。これまた磨泐せるものを補へる成句ならんか。

（六）「即身離衆生」は、前の「即心是佛」に對せるものなれば、對句として文字の不同あれども、佛に對せる衆生なれば、蓋し已むを得ざる所、即の一字を去れる碑刻は不可なるべしと思ふ。

（七）「其教示乎、千時奔如雲」の意味善く通ずれども、碑刻の「我直教爾乎、於時奔如雲」の意味は不通である。

（八）「永注禪河」は「長流淸水」に對せるものである。碑刻が永注を水注とせるは、不可ならん。

（九）「何圖不祐」を、碑には「何圖不天」としてある。不天の文字は如何あらんか。

（十）「生途眼閉」の意は通ずる。碑の「生徒眼滅」の生徒は、不可なるべし。

（十一）「法身示現」は可なり。碑の「法身匪一不現」の不字は、必ず示の誤なるべし。

（十二）「未獲現生之福、亦冀當來之因」の意義はよく通ずる。碑が「現生之得」とするは可なりとするも、「覬有當來之因」は恐らくは不可ならん。

（十三）頌中の「生途忽焉慧眼閉」は、文中の「生途眼閉」に應ぜるものである。碑もまた文の「生徒眼滅」に應じて「生徒忽焉慧眼閉」としてある。生徒の文字は不可なり。

以上の如く、『寶林傳』の方に十三個の長所がある。されど碑刻中にもまた長所の存するものがある。

（一）碑の「陰陽爲器」は、「精靈爲骨」に對せるものにして、傳の「陰陽爲氣」に比して可ならん。陰陽の氣たるは、言ふの要なし。今は達磨大師の現身を讃せるものなれば、器の字特に可なるを覺ゆ。

（二）碑の「法梁天横」は、「佛日高照」に對せるものなれば、傳の横天に比して、字面の上に長所がある。

（三）碑の「爾其育物也」の爾の字は、傳の是字に比して、可なるものあるを覺ゆ。

（四）碑の「神行無測」の測字可なり。傳が之を惻に作るは、蓋し誤寫である。

（五）碑の「未測其根蔕也」の測字も、また可なり。傳が之を惻に作るは、また誤寫である。

（六）碑の「夕惕勤勤旰不暇食」は、最も然るべし。傳は夕惕勤旰に作りて勤の一字を脫するのみならず、旰字を誤りて肝と爲す。また誤寫であらう。

（七）碑の「式建鴻碑」は可なり。傳が式字を或に作るは、また誤寫である。

（八）碑の「有能志誠心不疑」の意味通ず。傳に「若能志誠心不逞」の逞字は退の誤寫か。退字とする時は、傳の句意もまた通ずる。

（九）頌の最後の一句は、傳の「未寤迷徒茲是謁」にても、碑の「未悟迷途茲是謁」にても、最後の謁字不穩である。未寤の迷悟に對して、こゝに來りて一眞の法に謁すべきを勸發せるが如きも、成句としてはよくない。この一句は「續藏本」の「未悟迷途茲是竭」と爲せるもの、可なるべしと思ふ。

斯の如く碑文の二傳の間に幾多の相違があり、頌の三傳の間にまた幾多の相違がある。いづれに從ふべきかを迷はしむるものあるが、之を大觀するに、『寶林傳』の所載に最も多くの長所を見るのである。碑刻の長所の多くは、誤寫を改めたる點にありと雖も『寶林傳』のものは碑刻の意義不通なるものに對して、能く之を通ぜしむるものがある。此の點に於て『寶林傳』所載のものが、一層多く原文を傳へたるを察せしめる。貞元十七年（八〇一）成の『寶林傳』に、既に梁武の碑文の歷存するは、達磨研究者の注意すべきものである。文中、「傳二之耳目一、乃大師之苗裔也」の句がある。大師の苗裔の語は、法門上の苗裔の意とも解し得らるれど、恐らくは唐の李姓が老子の李耳に出づの說に對せるもので、蕭氏が達磨の血統に屬する意を寓せるものであらう。蕭梁を達磨の血統とせる事を言つて居る碑が、嵩山にあつた。然らば此文は李唐時代の禪僧の手に成れるを察すべきものである。智證大師將來目錄中に左の二本がある。

達磨尊者行狀一本

菩提達磨碑文一本　梁武

前者は恐らくは昭明太子の祭文なるべく、後者は即ち今の碑文である。智證大師の碑文は、少林寺の碑文の拓本であつたと思ふ。

昭明太子の祭文も、武帝の碑文も、契嵩の『傳法正宗記』の中に、前揭の如く、一二節の引用あるだけで、他にはその引用を見ない。『漢魏六朝一百三家集』の全梁文中には、全くこれを引用せず、『全上古三代秦漢三國六朝文』の全梁文中には、『正宗記』の中から引用してあるに過ぎぬ。博引これ努めた兩集の中にないのは、『寶林傳』が早く既に逸して傳はらず、明代の學者の目に觸れない爲でなくてはならぬ。斯くまでに珍とすべき『寶林傳』が、新に發見せられた金藏中に保存せらるるは大なる喜びである。

第七節　慧可・僧璨傳

『寶林傳』の卷八は、第二十九祖可大師章斷臂求法品第四十、第三十祖僧璨大師章却歸示化品第四十一をも含んで居る。『祖堂集』も『景德錄』も『正宗記』も之を承け、其後の禪書は悉く是等に準據して居る。斯くの如く後世の影響が甚大であるから、その大觀を見て行く事が然るべきである。

一、第二九祖可大師章斷臂求法品第四十

一、介の時惠可大師は、武牢の人、姓は姬氏。父寂初め子なし、室と共に念言す、我今至善の家にして、子を惠まるゝたしと。深く自ら何の聖の加衞を敢冀す。時に後魏の第六主孝文帝の永興十五年正月一日夜、光明を現じて一宅に徧ねし、因つて孕めるあり、乃ち此子を生む。瑞によつて光と名く。年十五に至り、九經通誦し、心に儒學を好みて每々仲尼を讃し、性逍遙に近くして頻りに伯氏を推す。年三十に近くして、重ねて佛書を覽、玆より已降家庭に處らず、遠く遊きて風に參す。偶々龍門香山寺に至りて、寶靜禪師に事へて、定慧を修し、既に出家し已りて、東京永穆寺に至つて具戒す。年四十

二、香山寺に却りて侍省して八載を經たり。一夜、一神人の告を蒙り、神光と改む。第二夜に於て頭痛裂るが如し。其師寶靜ために之を灸せんとす。空中に聲ありていふ、これ換骨にして常痛にあらずと。卽ち止む。遂に神を見たる事を白す。寶靜師いふ、汝、神の言に依れ、必ずこれ吉瑞なり。汝が頂變じて昔の首に非ず、上に五峯あり、國靿を垂墜す。其相異たり、其祥吉なり。汝久しく住まるなかれ。神光禮辭して、直に南に行く。

二、時に西國の達摩大師あり、悲愍の佛心を發して金風を東夏に傳ふ。神光之に從ひ、旬日を經ずして少林寺に至り、頻りに門を扣くあれども、師機を發せず。一夜、中庭の雪に立つ。大師見て問ふ、云云。卽ち利刀を取つて自ら左肸を斷ちて達摩の前に置く。大師乃ち喜んで曰く、一眞の法盡く有るべし。語に曰く、諸佛菩薩の妙法を求むる、身を以て身と爲さず、命を以て命と爲さず、汝、肸を斷つと雖も、求め亦在るべし。時に大師、神光を改めて惠可と字く。左右に侍奉して九年を經たり。卽ち無上法寶及び一領の袈裟を以て惠可に付囑し、並に法偈を宣べ謂つて曰く、吾此國に到つてより、六度藥せられしも、未だ法教を付せざる爲に、且らく皆捨出せり。今此の一度、菩提流支三藏、光統法師等に、食中に藥を下されたるも、吾れ捨出せざるなり。密に惠可に語りていふ、此事は悞に非ず、汝言ふ勿れ、恐らくは其人を損せん。汝須らく去るべし、袈裟を以て法信とせよ。又告ぐ、吾が法を得る所のもの四人、一人は吾が髓を得たり、一人は吾が骨を得たり。一人は吾が肉を得たり、一人は吾が血を得たり、血を得たるは偏頭副なり、肉を得たるは尼摠持なり、骨を得たるは僧道育なり、髓を得たるは汝惠可なり。善く守護せよ、斷絕せしむる勿れ。又告ぐ、汝は吾が法を得並に信衣を受けたり。各稟くる所あり、宜しく知るべし。可曰く、請ふ和尙、其本年を述べよ、何の表かある。師曰く、內に法印を傳へて以て證心に契ひ、外に袈裟を受けて以て宗旨を定む。吾が滅度の後二百年中、此の衣は法を傳へず、沙界を周ねくして、明道のもの多く、行道のもの少し、說理のもの多く、通理のもの少し。汝行道する所、未學を輕んずる勿れ、此の人志を廻さば、便ち菩提に及ばん。初心の菩薩は佛と功等し。

三、尒の時惠可大師、付囑を得已りて、廣宣流布して度脫無數なり。天平年中後周の第二主の巳卯の歳に於て、一居士あり。姓字を稱せずして云ふ、弟子、身に風疾を患ふ、和尙に請ふ、弟子の爲に懺悔したまへ、云云。居士曰く、但和尙を見て、卽ち是れ僧なるを知る。未だ審にせず、世間何ものか是れ佛、云何が法と爲す。可大師曰く、是心是佛、是心是法、法佛無二なり。云云。大師、是れ法器なるを知り、ために剃髮して僧璨と名く。其年の三月十八日、光福寺に於て具戒を受けしむ。親侍して二載を經たり。大師これに法衣を付して、本來緣有地の偈を說き已りて、又告げていふ、吾れは鄴都に歸りて債を還さん。汝よく護持せよ。又曰く、汝は後に難あらん、出るなかるべし。先代の祖師に讖あり、西天第二十七祖般若多羅預て此を知つて云く、吾が滅度の後一百五年にして小難あらん。讖に曰く、

心中雖吉外頭凶　山下僧房名不中
爲遇毒龍生武子　忽逢小鼠寂無窮

吾れ算するに、此年恐らくは彼に及ばん。汝よく行化して斷絕せしむる勿れ。

四、大師言ひ訖つて、便ち鄴都に往きて群品を化導する三十四載。後に行を變じて、また尋常に異る。其年の正月一日、辯和法師あり、鄴都管城安縣匡救寺に於て、涅槃經を講ず。大師かの寺門に至りて說法するや、法師の講下の人却つて衰ふ。辯和法師、大師を怪しみ、縣令翟仲侃に至りて之を訴ふるに、邪見の道人を以てす。翟令、事由を委せず、非理に損害して終る。磁州滏陽の東北七十餘里に葬る。時に隋の第一主文帝の開皇十三年癸丑の歳にして、春秋一百七歳なり。唐の內供奉沙門法琳の撰せる碑文に曰く、

（一）夫思不可得、慮不可知、惟禪門之法乎——（二）禪師諱惠可、武牢人也、俗姓姬氏、禪師抱氣非凡、稟天靈骨、頭如五岳、掌若開蓮——（三）時有西國達摩大師——（四）禪師乃尋立雪宵、斷臂而無顧、投軀碎身、曾求開示——（五）乃法山嶷嶷、禪河汨汨、東山之法、於是流焉——（六）但法璨生廬像末、甚遇明時、天澤普流、獨蒙出俗——（七）叶曉後繹

師不知其所之、唯法斯在、不以書記、焉知法之尊、――乃爲讃曰、

以上は『寶林傳』の慧可傳であるが、第一節は『祖堂集』の中に最もよく承けられ、『傳燈』・『正宗記』のは簡略であるその生時は『祖堂集』にのみあるが、それには後魏第六主孝文帝永宜十五年正月一日としてある。開皇十三年一百七歳にして寂せりとして、それより逆算すれば、孝文帝の太和十二年生となるから、永宜十五年は、誤りである。加之、永宜なる年號がない。受具の寺を『傳燈』も『正宗記』も永穆寺としてあるに關はらず、『祖堂集』には何故にや永和寺としてある。

第二節は、いづれも達摩傳の下に叙せられてあるが、付法の個所に多少の相違がある。『祖堂集』が最も似て居るが、然し髓の可、骨の道育、肉の尼總持の三人として、血を擧げてない。『傳燈』には血に代ふるに皮を以てし、皮の道副、肉の尼總持、骨の道育、髓の慧可の四人としてあるのは、『寶林傳』に似て居るが、機緣の語を擧げてあるのが異る。『正宗記』は『傳燈』を承けて居る。

第三節は、『祖堂集』には一居士の至れる年代をそのまゝに承け、たゞ孝閔の二字を加へてあり、『傳燈』には單に天齊の天平二年として、「當作二天保二年一、乃辛未歳也、天平東魏年號、二年乙卯也」の註を加へてある。『正宗記』には年代を擧げてない。般若多羅の讖語は、『傳燈』・『正宗記』に載せられ、『祖堂集』に擧げてない。さて天平年中後周第二主巳卯歳といふのは、如何なる誤にや。天平は東魏の年號で、甲寅乙卯丙寅丁巳の干支であり、後周第二主は明帝で、その武成元年は巳卯である。孝閔帝は第一主で、たゞ丁丑の一年あるに過ぎぬ。斯くて天平の年號を取るべきか、後周第二主巳卯を取るべきか、孝閔を取るべきか。果てしがつかぬ。『傳燈』は天平の字形に類せる天保を取つたが、それでは北齊となりて、どれにも合はぬのである。寧ろ後周巳卯歳を取つて、天平年中を捨て、後周第二主明帝の武成元年巳卯(五五九)とした方が、善く原文を生かすかと思ふ。僧璨は隋の大業二年を以て入寂した。四十以上にして惠可に隨つたといふ。假りに入門の年を四十とし、『傳燈』の如くその年を天保二年(五五一)とすれば、九十五歳入寂となり、武成元年とすれば八十七歳入寂とな

る。いづれも天平二年（五三五）入門、百十一歳入寂よりはよいが、予は後周巳卯の文字を生かした方がよいと思ふ。『正宗記』は、いづれにしても想定に外ならぬと考へたのであらう、年代には觸れてない。

第四節は、『祖堂集』は管城安縣をそのまゝに承けてあるが、意味を爲さぬ所から、『傳燈』は筦城縣に改め、『正宗記』は之に從つて居る。

第五節の法琳撰碑文につきては、『祖堂集』には碑文のある事だけを言ひ、『傳燈』は之を言はず、『正宗記』には碑文中の（四）（七）を引證してある。但、（七）は字句を異にして、「吁嗟彼禪師、莫知其所以然、唯法斯在、非用書誌則安知其道之尊」としてある。さて此碑文には「頭如五岳、掌若開蓮」といひ、老莊夫子に關說する個所といひ、雪立斷臂といひ、賛によく傳記に一致して居る。斯の如き碑文が、法琳によつて撰せられて居る以上は、道宣の『續高僧傳』の慧可傳中に見ゆる遭賊斫臂の如き說が起り得べきでないと思ふ。道宣は碑文を集めて、彼の傳記の骨子として居るから、當時この碑文があつたなら、道宣が之を見ぬ筈はないと思ふ。文中に「法山峩峩、禪河汩汩、東山之法於是流焉」の語があるが、東山法門の稱は蘄州東山の弘忍時代から有名となつたもの、東山とは四祖道信の居たりし雙峰山をいふのである。『宋高僧傳』第八、唐蘄州東山弘忍傳の中に、「時東山信禪師邂逅至焉」とある。法琳の碑文中に「東山之法於是流焉」といへるは、恐らくは五祖弘忍以後でなくては言へぬ文字であつて、之を惠可の碑文中に安ぜる所に重大な問題が潛んで居る。予は、慧可の傳記が成つて以後のもの、盛唐時代の作でないかと思ふのである。

『寶林傳』は法琳撰碑文の讃の後に、引き續いて次の如き歷史を揭げてある。讃と一連になつて居るが、讃と見るべきでないから、予は之を離して、惠可傳に付隨せる歷史と見る。これは稍重要であるから、原文のまゝを揭げる。

此可大師下、除二第三祖一、自有二一支一、而有二七人一。

第一者峴山神定、第二者寶月禪師、第三者花閑居士、第四者大士化公、第五者向居士、第六者弟子和公、第七者廖居士。

第二寶月者、有二一弟子一、名曰二智巖一、後爲二牛頭第二祖師一是也。

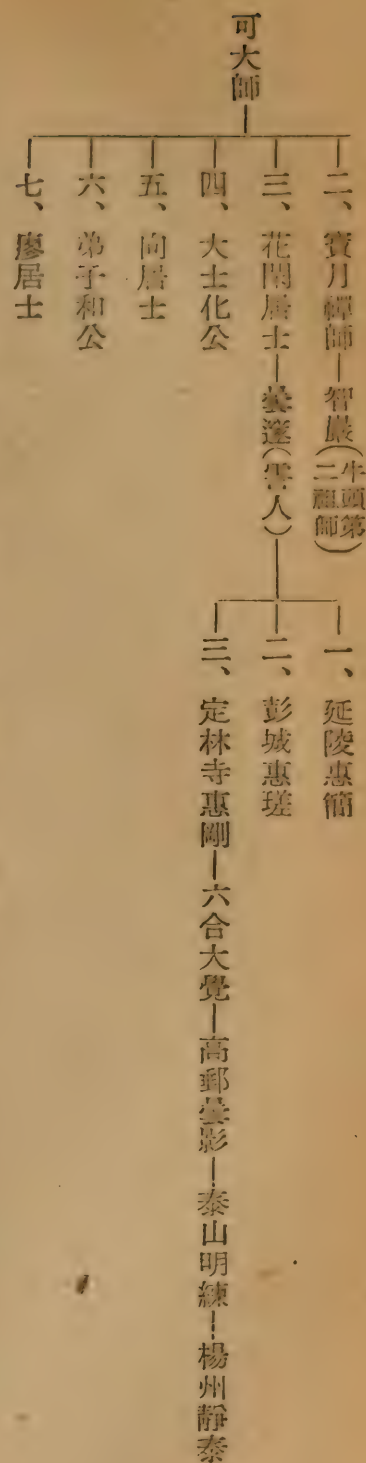
第三花居士有二弟子一、名曰二曇邃一、雪人也。此曇邃出二三弟子一。第一者延陵惠簡、第二者彭城惠瑳、第三者定林寺惠剛。

下自出二四代一。惠剛弟子六合大覺、大覺弟子高郵曇影、弟子泰山明練、明練弟子楊州静泰。

此上七代、幷是可大師之苗裔矣。

これは禪宗史に取つて重要な資料である。道宣の『續高僧傳』第十六、僧可の傳中には、向居士・化公・廖公・和禪師の名を擧げ、外に林法師・那禪師の二人を擧げてあるが、神定・寶月・花閑居士の三人を擧げてない。同第二十の智巖の傳には、舒州皖公山の寶月禪師に從つた事を言つてあるが、然し寶月が惠可の弟子なるを言つてない。斯く出入はあるが、向居士・化公・廖公・和禪師の四人が、兩々一致して居る所に、惠可の法化の盛なりしを知らしめるものがある。『傳燈』は『續高僧傳』を參照し來りて、『寶林傳』のまゝを承けて居る。卽ち僧那・向居士・慧滿禪師の三人を見錄とし、他に機緣の語句なきを以て錄せざるもの十四人として、『寶林傳』の支派七代を全部網羅して居る。但、『寶林傳』の峴山神定も、『傳燈』の峴山神定も、共に皖山神定の誤りでなくてはならぬ。皖字が誤つて晥とせられて、更に峴となつたものと見える。皖山委しくは皖公山といふのである。『正宗記』第九の中に、この旁出を出して居るが、『傳燈』が慧滿禪師の後に、六人の名を擧げてある所から、誤つて神定以下の六人を慧滿の法嗣として居る。是は明白に誤謬である。

可大師の一支として『寶林傳』に擧げてあるものは、『續高僧傳』との一致から見ても、史實としての價値を認むる事が出來るから、最後に之を表出して置く。

─┬─第三祖僧璨
　└─一、皖山神定

二、第三十祖僧璨大師、却歸示化第四十一

一、尒の時僧璨大師は何許の人なるを知らず、姓字を得ず。後周の第二主天平三年巳卯の歳を以て、可大師に遇ひ、(中略)大師是れ法器たるを知り、次いでために剃髮して云ふ、是れ吾が寶なり、宜しく僧璨と名くべし。又、其年の三月十八日、光福寺に於て受具し、當年却歸して左右に侍覲し、二年を經たり。大師乃ち法及び衣を付し、並に告讖を陳べて、懸事を告ぐ。

二、璨大師、付法を得已りて、周の第三主武帝諱は邕の佛法を破滅するに遇ひ、皖公山に隱るゝ十有餘載、後漸く出でゝ化す。

三、又二十一年を經て、隋の開皇十二年壬子の歳に至り、沙界を導利して、大に群品を集め、普ねく正法を雨らす。會中に沙彌あり、年始めて十四、名けて道信といふ。來つて大師を禮して問を致して曰く、唯願はくは和上、道信に解脫の法門を教へよ。云云。信、言下に於て豁然大悟し、左右に侍奉して八九年を經、吉州に於て受戒し、却り來つて璨大師に侍奉す。大師乃ち信に告げて曰く、汝は旣に尸羅具せり、其道明なり、吾何ぞ住まらんや。即ち法衣を授け偈を說き、又告げて曰

く、昔、可大師吾に法を付して、後、又鄴洛二都に於て自ら化導して、三十四年を經たり。吾れ今汝に法を付して後、三二年間、悠悠として世に在らん。然れども羅浮に往きて、蹔らく曆を觀ん。此に久しく止まるに非ず。便ち往きて更に此に住まらず、四年甲子（仁壽四年）の後、二載を經て、羅浮より還却して舊止に歸り、樹下に合掌して終る。時に隋の第二主煬帝の大業二年丙寅の歲に當るなり。

四、唐の吏部尙書同中書門下三品淸河郡開國公房琯撰の碑文に曰く、

（一）如來以二諸法一囑二群龍一、以二一姓一付二迦葉一、付二阿難一、至二菩提達摩一、東來付レ可、可付二大師一、傳レ印繼レ明、累聖一體、自二迦葉一至二大師一、有レ七、中土三矣。至レ今號爲二三祖一。

（二）後見二先師可公一、請レ爲二懺悔一、

（三）當三周武滅二佛法一、可公將二大師一、隱二於舒州皖公山一、皖山之陽有二山谷寺一、……寺後有二維攀登溪一、更爲二靈境一、二公卽其遯焉。居五年、風疾都差、時人號爲二赤頭璨一、可公將還レ鄴。

（四）門人有二道信者一、大師異二其神意一、傳二付之道一、如三可公之於二大師一焉。告レ之曰、有レ人借問、勿レ道下於二我處一得上レ法。……乃至二齋場一、樹下立而終焉。……道信奔自二雙峰一領二徒數百一、葬二大師於所居之處一。時人始知三道信得二法於大師一。爾時隋末崩離、不レ遑レ起レ塔。

（五）洎二皇唐天寶五載一、有二趙郡李常一……自二河南少尹一左遷……慨二塋壠之蕪沒一、……啓レ墳開レ棺、積レ薪發レ火、灰燼之內、其光耿然、脛骨牙齒、全爲二舍利一……寶塔肇興、莊嚴云備……豈其道而尊二重其師一歟、非二別駕李公一、孰能權輿建立、光若レ此者乎。

（六）上座惠欽、寺主崇英、都維那湛然、禪師道幽、孰能保護營衛、自レ初有レ終、群財衆心願力斯畢。

（七）有二處士樊定超一、不レ遠二千里一、來訪二三居一、乃梗二槩其晦明存時之奇、自在之異一、豈伊言字能語二至極一。辭曰（下略）、

五、人有りて、此の大師還らずといふは悞なり。何を以てか。今韶州清遠縣禪居寺に於て、現に三祖大師堂あり。隋の甲子の年の末に、此に届りて住して一年を得、便ち羅浮に往きて諸名聖に游び、隋の大業二年に至り、山谷に却歸して遷化を示す。

六、天寶五載乙酉の歳に於て、河西の少尹李常あり、特に荷澤寺に往きて神會和尙に問ふ。三祖大師の墓は何所に在りや。弟子往往羅浮に入りて還らずと說くを聞く。虛實なりや。會和尙答へて曰く、夫れたゞ文佳合韻、大道を讃して遺すなきを取れ。若し實由に據れば、墓は舒州山谷寺の北にありと。其の時李尹所止を知ると雖も、心上に疑を懷く。其の年七月十三日、玄宗の勅を奉じ、李尹を貶して舒州の別駕と爲す。任に至りて三日、僧道等李尹に參す。李尹問ふ。此州に山谷寺ありや不や。三綱答ふ、有り。李尹問ふ、承るに寺後に三祖大師の墓ありと、虛實なりや。上座僧惠觀答ふ、實に有り。其の年十一月十日、李尹、長史鄒公、及び州縣の官寮等と、同じく三祖の墓所に至り、焚香稽白して、棺を發して看るに、果して靈骨あり。便はち以て闍維すれば、光現ずる數道、舍利三百餘粒を收め得たり。李尹既に此の瑞を見、遂に俸祿を捨てゝ、墓所に塔を起し、一百餘粒を供養す。人をして一百餘粒を送りて、東荷澤寺の神會和尙に與ふ。浴堂院の前に塔を起して供養す。一百粒は李尹の家中に自ら請うて供養す。天寶十載庚寅の歳に至り、玄宗至道大聖大明皇帝、號を鏡智禪師と謚し、覺寂の塔と勅す。

七、時に天寶五載十二月八日、李尹、舍利齋を設く。時に西國三藏二人ありて、同じく此會に赴むく。李尹問ふ、師の名は云何。三藏曰く、揵那と名く。尹問ふ、西天に多少の祖師ありや。那いふ、四十九祖。李尹いふ、是れ一宗の直下と爲すや、更に、別宗を合するや。三藏曰く、其數は叵だ多し。尹いふ、多少ぞ。三藏いふ、若し迦葉を首と爲してより、直下の血脈相承は、般若多羅に至るまで、即ち二十七師なり。若し師資師子比丘依止の弟子達摩四代二十二師を取つて、此の前の二十七師の數内に編入すれば、即ち是れ四十九なり。若し七佛並に迦葉の二十七師を取りて、此土の璨禪師に至れば、即ち

三十七祖なり。

八、李尹又諸老宿に問ふ、此土に圖あり、空しく單名を寫し、並に五十餘祖、或は前し或は後し、或は少く或は多く、たゞ空名あつて、說事を見ざるは何ぞや。是の時衆中に一禪師あり、名けて智本といふ。是れ六祖大師の弟子にして、禪衆寺に住す。答へていふ、諸祖師の名多少差互あるは其の由あり。昔、後元魏の初、佛法倫替し、聖教焚爇す。其時所有の沙門を悉く還俗せしめ、所有の佛經一字を遺さず、並に流布するなし。時に沙門曇曜あり。其時還俗し、遂に單に諸祖師の名を錄し得、心中草草、次第を備へず、衣領中に著けて四十五年を經て、後魏の第四主文成帝の再建佛法に屬して、曜は僧統と爲れり。正法の陵遲を恨み、遂に諸沙門を集めて、共に再び結集し、目して付法藏傳と爲す。或は前、或は後の差悞あるは、皆此れに由るなり。

九、此の集より後、又一十三年を經て、丙子の歲に、成帝、國子監博士黄元眞に勅して、再び佛典を窮め、特に餘墳を究む。時に北天の三藏吉弗煙あり、譯名佛陀扇多なり。秦梵俱に契ひ、吳楚同じく該ぬ。先づ釋氏の經を翻じ、次に菩薩の傳を明す。此の中に就いて其の前後を辯じ、彼の敎綱に於て宗承を甄蔚す。五九の章を編補し、四六の軸を分經す。云云。

時有㆓北天三藏吉弗煙㆒、譯名佛陀扇多也。五天通明並善㆓神足㆒、秦梵俱契、吳楚同該。先翻㆓釋氏之經㆒、次明㆓菩薩之傳㆒。就㆓此之中㆒辯㆓其前後㆒於㆓彼敎綱㆒甄㆓蔚宗承㆒。編補五九之章、分經四六之軸。就㆓其本傳㆒纂㆓彼珠金㆒、兼覆㆓外義㆒、仍佳寶玉。高峯翠巘、廻合四賢、廣博異聞、目爲㆓神足㆒、先陳㆓六葉㆒、次述㆓五明㆒、楷㆓定古今㆒、共詳㆓佛事㆒者、卽當時之明矣、卽今時之識矣。

珠大師の傳につきて、『祖堂集』には道信との關係を簡單に叙せるのみ。『傳燈』はやゝ委しくて、且つ李常・犍那・吉弗煙等にも言及してあるが、諸所に修正を加へて居るを見る。卽ち第二節の周武廢佛の時に、皖公山に隱るゝこと十餘載なりしといふを補足して、傳法して後舒州の皖公山に隱れ、周武の廢佛に屬して、太湖縣の司空山に往來し、十餘載を積むとし

てある。第三節の可大師の鄴洛化導三十四年といふを、鄴都行化三十年とし、又、大師入寂の年を大業二年丙寅とのみしてあるに、十月十五日を加へてある。第四節の房琯の碑については何等言はず、第七節の李常と神會との問答も、第八節の犍那三藏の祖統說も、第九節の智本の說も、第十節の吉弗煙も、殆んどそのまゝに擧げてあるが、たゞ曇曜の隱れたる年月を、『寶林傳』が四十五載とせるを改めて三十五載とし、又『寶林傳』の吉弗煙譯名佛陀扇多也とせる筆致が、二人を一人とせりとしか見えぬのを、『傳燈』は明了に區別して「國子博士黃元眞、與二北天竺三藏佛陀扇多、吉弗煙一」等としてある。『寶林傳』のは、吉弗煙の五明集を特に讚美して、言を盡して居るのであるから、其立場からすれば、佛陀扇多は別人となり、之を擧るの必要がないのである。『寶林傳』に之を擧げてある意趣は、恐らくは吉弗煙の譯者としての名、即ち通名は吉弗煙であるが、譯經者としては佛陀扇多と呼ばれたといふのであらう。これは五明集を稱贊せんが爲に、あらぬ方面に走つたものであるとせねばならぬ。

『正宗記』は、傳法の後舒の皖公山に隱るゝ、凡三十餘年とし、入寂の年を大業丙寅の二年とし、之に附して李常が山谷寺にその墓所を得たるをいひ、房琯の碑が之を序する甚だ詳なりとて、評の中にその一節を引用してある。而して卷九の中に犍那の祖統說を揭げてあるが、吉弗煙の事には言及してない。

斯く見來ると、こゝに問題となるは、房琯碑文及び其後の附記である。此の碑文は、全く『寶林傳』の傳記を基礎として成れるが如くに見られる。而も其中に議すべきものがある。（一）迦葉より大師に至る「西國有レ七。中土三矣」といへる七は、恐らくは二十七の誤りであらう。（二）周武の廢佛の時に、「可公將二大師一」とあり、又「二公卽其遁焉」といひ、而して又「可公將還レ鄴」とせる所から見れば、この碑文では璨が可公に伴はれて舒州に隱れ、又可公に伴はれて鄴に還つた事となるのであるが、これは諸傳が獨り舒州に隱れ、而して羅浮に往きてまた舒州に還つたとするに背くのである。（三）皖公山が、皖公山又は皖公山の誤りたるは云ふまでもない。（四）李常が大師の墓所を求め得た記事は、全く『寶林傳』に同じ

いが、そこに上座惠欽・寺主崇英・都維那滿法の名を列してあるのは、この碑文にのみ見られる。此中、上座惠欽は上座惠觀の誤りであらう。

『寶林傳』は碑文の後に、長々しい史實を擧げて、以て傳記及び碑文の根據を示さんとしてあるが、この附記は（一）人あり、此の大師還らずといへるに對してのものである。これによつて當時璨大師の史實に對する疑難のあつた事が知られる。記事は、之に對する反證として（二）先づ韶州淸遠縣禪居寺に、現に三祖大師堂ありとしてある。さてこの淸遠縣は廣東省にあり、廣州に屬して韶州に屬せぬのである。璨大師の舒州に隱れた事は、諸傳の一致する所であるが、廣州に隱れたとは諸傳のいはざる所である。而して附記には、隋の甲子（仁壽四年）の年の末に此（韶州）に居り、一年の後に羅浮に往つたとあるが、諸傳には舒州に於て道信に付法し、仁壽四年に羅浮に至り、二年の後に舒州に還つて入寂したとある。附記が、韶州に至りて住する一年、更に羅浮に往きて、隋の大業二年に山谷と還れりとするは、全く諸傳に背くものである。韶州淸遠縣は舒州皖公山の誤りでなくてはならぬ。廣東省の韶州と安徽省の舒州とは、非常の相違である。若し又誤りでないとせば、附記は山谷より韶州に至りて住する一年、更に羅浮に至りて住する一年にして山谷寺に還つた事になる。それは全く新らしい說であつて、要するに破綻を伴ふと思ふ。（三）李常が璨大師の遺骨を得た史實は、其後諸傳の襲用する所であるから、之について言ふの必要がない。犍那三藏の祖統說の中に於て、師子比丘依止の弟子達摩とあるのは、勿論達摩達の誤りである。（四）この犍那三藏說は、西國以來の禪宗の傳統を成立せしめるにつきて、屈强の資料であるが、犍那三藏なる名目は、禪書以外に全く見る事の出來ぬのが、頗る物足りない。（五）六祖の弟子智本禪師が、後魏の曇曜の事を說明したとあるが、智本禪師の名もまたこゝにのみ見られる所である。『傳統』には「無二機緣語句一不レ錄」二十四人の中に之を加へてあるのは、この附記から名を取つたものであるに相違ない。この智本說は、諸祖圖の前後多少の不同雜多なるを說明するものとして、極めてよき史料であるが、之を保證すべき資料が要望せられるのである。（六）後魏の文成帝が國子監博士黃元眞に勅

して、再び佛典を究め、特に餘績を究めしめた。時に吉弗煙三藏譯名佛陀扇多あり、云云と言つて、口を極めて吉弗煙の功業を讃して居る。こゝに前節に關して言ひたきは、曇曜が廢佛の時に還俗して隱れ、四十五年の後に文成帝の再建佛法の時に僧統とせられ、諸沙門と共に付法藏傳を結集したといふにつきてゞある。後魏の廢佛は武帝の太平眞君七年（四四六）で、其後七年にして文成帝の興安元年（四五二）となり、下りて和平元年（四六〇）又は三年に曇曜は昭玄沙門統とせられ、孝文帝の延興二年（四七二）に、吉迦夜が曇曜と共に付法藏因緣傳六卷を譯したのであつた。又佛陀扇多が菩提流支・勒那摩提と共に十地經論十二卷を譯したのは、宣武帝の永平四年（五一一）である。扇多の西來は不明であるが、流支・摩提は共に永平元年に來至したから、恐らくは之と前後して來たのであらう。若しこの佛陀扇多を以て佛陀禪師と同人とせば、少林寺の建立せられた孝文帝の太和二十年（四九六）には、既に此の地に居た事となる。是等の史料から、かの附記を見ると、種々の點に於て缺陷が認められる。曇曜が僧統となれるまでの年限を四十五年とせるは、十五年と改められねばならぬ。付法藏傳を結集した年までとするも、二十七年であつて四十五年ではない。『傳燈』は之を三十五年と訂正したが、猶史實に添はぬ。（七）而して又附記は、付法藏傳の結集を文成帝の時代としてあるが、事實は時代が變つて孝文帝の時となつて居るのである。（八）此の集より後一十三年を經て丙子の年に成帝云云とあるが、文成帝の時代に丙子はない。最も近い丙子は、孝文帝の太和二十年（四九六）である。附記が之を成帝の時としてあるのが一の誤りである。（九）之を付法藏傳の結集より一十三年の後としてある所から見れば、附記は結集を以て孝文帝の太和八年（四八四）として居るのである。これ二の誤りである。（十）附記の文を、廢佛後四十五年を經更に一十三年を經たと見る時は、この丙子は廢佛以後五十八年の事となる。實際は五十一年であるから、大なる乖離は無いが、斯く助けて見ても猶正鵠を得ぬ。三の誤りである。

（十一）國子監博士黄元眞に勅して、佛典を窮め餘績を究めしめたと、附記は言つてあるが、當時は孝文帝が洛陽に遷都して後三年であり、後魏の佛教文化爛熟の時代であつて、黄元眞などといふ道教の學者によつて統括せらるべきで無い。斯の

如き不可解の人物を掲げ來るは、却つて巧に過ぎた拙である。(十二)當時の北天三藏とせられる吉弗煙なる名は、他に見られぬものである。恐らくは曇曜と共に付法藏傳を譯せる吉迦夜から案出せられたものであらう。之を譯名佛陀扇多也として あるのは、不可解であるが、今は實名は吉弗煙、翻譯者としては佛陀扇多として知られる人なりといふ意味に解して置く。然らば、その後の讚嘆の語も幾分當つて居るが、然しこの讚語は吉弗煙の作れりといふ、五明集の內容を讚嘆したものである。つまり五明集の中に敍述せられてある禪宗祖統の確實なる事を强調して居るのである。『寶林傳』の中には、師子章の一品に五明大集としてあり、婆舍斯多章の一品に亦名後魏佛煙三藏五明集としてある。五明集の主眼は、必ずや師子尊者と婆舍斯多との師資關係を說くにあつたに相違ない。これ禪宗祖統上最も難關とする所である。『寶林傳』が口を極めて吉弗煙三藏を稱讚し、而して「先陳六葉、次述五明」とあるのは、五明集の內容をいふのである。五明の意味は、「五天通明」の義であらう。然らば六佛以下印度の二十七祖を敍述したものと見える。この五明集なるものは、恐らくは『寶林傳』の撰者と同人であつたらうかと思はれる。佛陀扇多の譯經史上に見えるのは、宣武帝の永平四年であるから、嚴密に云へば、また年代の上に乖離を來すが、若しこれを佛陀三藏と同人とせば、丙子卽ち太和二十年には洛陽に在り、孝文帝の尊敬を受けて居たから、その點から見れば矛盾が無いとも言へる。然し佛陀三藏を以て五明集の撰者とするは、然るべからざる所である。之が爲に、附記は吉弗煙三藏といふ名に託して、或は五天通明、秦梵俱契、吳楚同該とし、或は廣博異聞、目爲神足とし、或は當時之明矣、卽今時之識矣としてあるが、吉弗煙といふ如き三藏は、譯經史上に見えぬは勿論、この『寶林傳』以外には絕えて名の知られぬ人である。

斯の如く、この附記には議すべき幾多疑難があるけれども、『景德傳燈錄』に繼承せられ、而して又『傳法正宗記』に祖述せらるゝに至つて、天下の輿論となり、禪宗の祖統を確立せしめる事となつた。この點から見る時は、其功績甚大でありと言はねばならぬが、之を學的基礎の上に立たしめんとするには、根本から檢討し來つて新に組織せねばならぬと思ふ。

第八節　『義楚六帖』所引の『寶林傳』

通稱『義楚六帖』は、齊州開元寺講倶舍論賜紫明教大師進釋氏六帖と題せられ、義楚集の撰號を有する。その序を見れば、五代の開運二年乙卯（西暦九四五）に起草して、顯德元年甲寅（九五四）に畢功せるもので、二十四卷に分たれてある。この書の中に『寶林傳』を引用する事、十九所の多きに及び、中に於て現存せぬ六祖に關せる部分が注意せらるべきで、その多くは現存『寶林傳』に見られるけれど、便利上『寶林傳』の順序に從つて、その十九所を列擧する事とする。（一）卷七、『寶林傳』に註していふ、十卷、宋朱陵沙門智炬撰沙門靈徹作序、未入藏矣

智炬を「朱陵沙門」としてあるのは、予が金陵を以て誤とし、朱陵即ち南嶽であらねばならぬと言つたのを保證して居る。然し「宋」といふのは、正しく誤りである、「六帖」の成れるは五代で、未だ宋代の起らぬ時代であるから、この宋字は古の宋國などいふ考證を爲すよりも、翻刻の際に本邦人の加へたので、それは次に出る「宋陵」から來たものであらうといふ方が當を得て居らう。「六帖」中の誤字は、實に限りもなく、これもその一である。「又未入藏矣」といふのは、『寶林傳』の入藏が咸平元年（九九八）であるのに應ずる。咸平元年入藏の事は現存金本寶林傳卷二の終の夾註に出て居り、長安終南太一山豐德開利寺譯經沙門雲勝の上表によつたものである。然し雲勝の名は、『宋高僧傳』にも『續高僧傳』の中にも見えず、咸平元年上表の事は、『佛祖統紀』に出てない、さて「至元法寶勘同總錄」卷十に、弘法入藏錄所記東土聖賢集の中にとして、次の樣に記してあるから、『寶林傳』が弘法寺の大藏中に入つて居た事を知るのである。

　寶林傳九卷　宋陵沙門智炬集

「宋陵」は朱陵の誤りで、これが「宋朱陵」とせらるゝに至りし經路を示すものであらう。卷數の「九」は十の誤でもあるまいから、蓋し十卷本もあり、九卷本もあつたものと解すべきであらう。

(二) 卷二、應化時代の註に、寶林傳云、周穆王五十二年壬申二月十五日佛入滅といふより、六祖惠能の入滅までの時日を列擧してある。その中、次の四師は現存金本に缺けて居る。

般若多羅、宋第五主武帝孝建四年丁酉入滅、

道信大師、唐高宗永徽三年庚戌歲閏九月四日滅、

弘忍、高宗二十四年二月二十六日壬申、至代宗謚號大滿禪師法雨之塔

惠能、先天二年癸丑十一月十三日入滅、塔在番禺、

而して列祖の中の弗馱蜜多羅・毗摩羅・不如蜜多羅は、現在金本には、伏馱蜜多・毗羅・不如蜜多としてある。これは『寶林傳』に異本のあつた事を示すのである。

(三) 卷四難多有苦の夾註に、寶林傳云、見色不欲、見好不求、被辱不嗔、有勢不臨、觸事無心、廣學博聞、云云とあるが、現在金本には、忍色忍欲難、廣學博究難とある。これまた異本のありしを示すのである。

(四) 卷二諸聖弘化の註に、寶林傳云、後漢第二主明帝乙丑歲永平七年云云とある文は、現在金本卷一に相當の文を見る。

(五) 卷七迦葉碑文の註に、寶林傳云、大唐朝議大夫行尚書司門員外郎張文成撰とあるのは、現存金本卷一の摩訶大迦葉尊容碑、朝請大夫行尚書司門員外郎上柱國常山張文成述とあるに應ずる。朝議は朝請の誤りである。

(六) 卷十八商諸迦章の註に、寶林傳云、西土此草生一莖、有聖人得道分爲九枝、表九條、故云九枝秀草とあるのは、現存金本第二、第三祖那和脩章に相當の文を有する。

(七) 卷十九、八祖頂珠の註に、佛陀難陀を引用してあるが、それは現存本卷二、第八祖佛陀難提章を取意せるものである。時に文句の上に相違があるが、それは大なる問題でない。

（八）　卷廿二、馬鳴尊者の註に、十一祖富那夜奢章の係下を引用してあるのは、現存金本卷三富那夜奢の長々しき文を要略したものである。

（九）　卷二十三從空而降の註に引用せらるゝ龍樹の事迹は、現在金本卷三龍樹菩薩章に相當の文を有する。

（一〇）　卷六樹耳償債の註に引かるゝ迦毗羅國長者の因緣は、現存本卷三迦那提婆章の長々しい文の抄略である。

（一一）　卷二十一八萬塔地の註に引用せらるゝ耶舍尊者は、現存本卷五耶舍尊者に相當の文を有する。

（一二）　卷十九拳珠在手の註に引用せらるゝ斯那尊者の事迹は、現存金本卷五師子比丘章の中の斯多の因緣である。斯那の那は多の誤りである。「六帖」には尊者出家の年を「至七歲」と明記してあるが、現本にはこの年齡がない。現本は五明大集と註してあるから、當時『寶林傳』のこの部分がなく、『五明大集』によつて補つたので、この相違があると思はるゝ。

（一三）　卷十八池石三種の註に婆舍斯多尊者を引用してあるが、それは現存金本卷六三藏辨宗章亦名光璨錄に相當の文を有する。

（一四）　卷十七、月三之異の下に引用せらるゝ月曾白日現云云は、現存金本卷六婆舍斯多濟儐見乳章の中に相當の文を有する。

（一五）　卷十七求法立雪の下に引用せらるゝ惠可求法の事迹は、現存金本卷八達摩行教游漢土章に見られる。然し文の上に相違がある事、左の如くである。

二祖惠可求法階前、至明不覺、雪深至膝（六帖）。時太和十年十二月九日、爲求勝法、立經于宿、雪齊至腰、（現存金本）。

（一六）　卷二十佛臂來救の註の中に、又二祖異珠、被賊斷臂、寶林傳云自截求眞とあるのは、現存金本卷八達摩行教章の當時神光、聞是語已、即取利刀、自斷左臂に相當するものである。

これより後の三節は、現存金本にないから、そのまゝに引用する事とする。惜い事には、この三節の引文が極めて短くて、

研究上に資する所が少い。

（一七）　巻十八、蓮花五色の註

寶林傳云、六祖住曹溪法泉兩寺、法泉寺、有師子國王五色蓮花數珠

『壇經』に附せらるゝ六祖大師緣起外紀に、曹溪寶林寺殿前に潭一所あり、龍常に出沒せる事をいつてあるが、法泉寺の號が見えぬ。『宋高僧傳』第八慧能傳の中には、曹溪に大龍倏ち起つて雨澤を飛せる事をいひ、又六祖の生前勅して之を改めて法泉寺といつた事を載せてある。共に五色蓮花の事を言つてない。又曹溪と法泉とは一寺である。

（一八）　巻十九六祖甘露の註に

寶林傳云、貞元二年冬十一月二十二日、早晨於六祖塔前、柏樹如飴連珠、三年又連數日、

この事迹は、緣起外記にも、『宋高僧傳』にも、『景德燈錄』の中にも見えぬ。

（一九）　巻廿二、布名屈眴の註に

寶林傳云、唐言第一布、紡木綿葉心爲之、卽達磨所傳之衣七條也、碧裏、自師子尊者傳與、

屈眴布の事は、緣起外記になく、『宋高僧傳』の中に、其塔下葆藏屈眴布鬱多羅僧、其色青黑、碧縑複袷、非人間所有物也とあるが、この袈裟の事が、委しく寶林傳の中に記されてあつたものと見える。

六祖に關しては、以上の三節のみであるが、いづれも『宋高僧傳』にも『傳燈』にも一致のものを見ぬ。以て唐代に於て旣に幾多の傳說が流布して居た事を卜せしめるのである。

第三章　『寶林傳』の禪宗史上に於ける位置

一、『寶林傳』と後の禪宗史

『佛祖通載』卷十に、佛祖傳法偈に關して、禹門の太守楊衒之の『銘系記』なるものを引いて、北齊の那連提耶舍三藏が、これより先曇啓と共に鶴鼓に於て譯せる祖偈因縁を、居士萬天懿に傳へたので、天懿はこれに縁由して、『付法藏傳』の次序を正し偈讖を加へた、其後梁の簡文帝が、劉玄運を使はして、之を傳寫し來つて、江表に流布する樣になつたと言ひ、其後に寶林傳を出して居る。梁の簡文帝が、劉玄運を遣はして傳寫し來つて、江表に流布したといふのは、『傳燈』以下に傳ふる寶唱の『續法記』の因縁であるに相違ない。これに依れば、『寶林傳』以前に『銘系記』も『續法記』もあつた事となる。また吉弗煙の『五明集』なるものもあつたし、支彊梁樓（恐らくは接）の『續法記』もあつたし、『光璨錄』なるものもあつた。その外に犍那三藏の二十七祖說もあり、佛駄跋陀羅三藏の二十七祖說もあり。契嵩によれば、是等の中に於て、支彊の傳と耶舍の傳とが雙輪となつて、以て七佛二十八祖說が成立したものである。然し是等のいづれまでが『寶林傳』以前にあつたか、之に對する論議は後に述べる事とし、こゝには『寶林傳』成立以後に於ける、同書の影響を見ると、實に左の如きものがある。

光化年中（元年或二年、八九八或八九九）に、華嶽の玄偉禪師が、この祖偈を將つて、その基緒と作し、貞元以來の出世宗師の機緣を集め、編して『聖冑集』（五卷）を爲した。五代の開平年中（四年、九一〇）、南嶽三生藏の惟勁頭陀また祖偈を以て由と爲し、光化以後の出世宗匠の機緣を錄し、集めて『續寶林傳』（四卷）を成した。宋の景德年中（元年、一〇〇四）呉僧道原傳燈錄三十卷を集めて、眞宗に進め、詔して序を作り、大藏に編入頒行した。天聖年中、李遵勗、禪學僧を要め、此の祖偈世系事緣を列して『廣燈錄』（三十卷）を成して、仁宗に上り、序文を御製して、勅して大藏に入れて流通した。建中靖國元年（一一〇一）、惟白、この祖偈を將つて、以て標本と爲して、『續燈錄』（三十卷）を成して進上した。

以上は、悉く『寶林傳』の祖偈を承けたものである。『寶林傳』一たび成りて、之を承けたるもの、『聖冑集』・『續寶林傳』『景德錄』・『天聖廣燈錄』・『建中靖國續燈錄』あるを來したといふは、實に偉大なる影響といはねばならぬ。この外に南唐の保大十年（九五二）、靜筠二禪德編の『祖堂集』（二十卷）があり、宋の嘉祐六年（一〇六一）に成れる、契嵩の『定祖圖』（一卷）、『傳法正宗記』（九卷）あつて、これはまた一層多くその影響を受けて居るのである。是等の中、『聖冑集』・『續寶林傳』の散逸したのは、惜しい事である。『寶林傳』卷二は『聖冑集』を取つて補つたものであるから、如何なるものであつたかゞ想定せらるゝのである。

禪宗史に屬するものとしては、この外に開元年代に成れる『歷代法寶記』といふがある。これは『寶林傳』以前のものである。又、我が傳教の『血脈譜』中に引用せらるゝ『西國佛法代代相承傳法記』といふものがあり、會昌以前に成れる宗密の『禪門師資相承圖』や、『禪源詮集都序』があるが、是等は共に『寶林傳』とは別系統に屬するものである。別系とは、二十八祖說に二系ある上から言つたのである。

二、二十八祖說の兩系

二十八祖に二種の系統がある。一は『付法藏傳』の二十三祖に、『達摩多羅禪經』九祖中の舍那婆斯・優波崛・婆須密・僧伽羅叉・達磨多羅の五祖を加へたものである。この說を取るものは、燉煌本古『壇經』、大曆年代（七六六―七七九）の『歷代法寶記』、貞元二十年（八〇四）に筆受せる我が最澄の『內證血脈譜』、長慶三年（八二三）に成れる宗密の『圓覺經大疏鈔』である。その中に於ける小異は、古『壇經』が傍系の末田地を加へて、彌遮迦を除いた二十三祖說なること、『歷代法寶記』が、末田地と彌遮迦とを共に加へて、二十九祖となせることである。而して第二十八祖を以て、古『壇經』は菩提達摩とし、『血脈譜』は菩提達磨とし、『大疏鈔』は『禪經』のまゝに、達磨多羅としつつ、『略疏鈔』に至つて、菩提達磨

とし、而して『法寶記』が兩者を幷用して菩提達磨多羅とせる事が異る。この説には、舍那婆斯・優波崛の二祖が重複するの疑難があるから、他の説が出でねばならぬのである。

二十八祖説の他の系統は、『付法藏傳』の二十三祖に婆須蜜を加へて二十四祖とし、其後に婆舍斯多・不如蜜多・般若多羅、菩提達磨の四祖を加ふるものである。これは、『寶林傳』（八〇一）・最澄の傳へた『曹溪大師別傳』（八〇三）・『祖堂集』・（九五二）・泉州『千佛諸祖師頌』・『景德傳燈錄』（一〇〇四）・『傳法正宗記』（一〇六一）・流布本『六祖壇經』である。その中の小異をいへば、『曹溪別傳』には婆須蜜を加へずして、合して二十七祖と爲し、及び達磨多羅とせることである。『千佛頌』には、達磨祖師としてあるが、『祖堂集』・『景德錄』・『正宗記』は、一致して、菩提達磨として居る。而して五代の永明（九七五寂）の『宗鏡錄』に菩提達磨多羅としてあるのは、前掲の『法寶記』と共に異傳とすべきである。

以上の如く、假りに命名すれば、禪經系と寶林系の二傳あつて、中唐には兩者幷び行はれて居り、現に我が傳敎大師が兩傳共に傳へて居るのは、興味ある事である。その中禪經系は宗密以後の何れの時代まで行はれたか、之を詳にせぬが、五代以後殊に宋の『傳燈』以後に至つては、全く行はれずして、寶林系に統一せられたのである。以て禪宗史上に於ける『寶林傳』の影響を知る事が出來る。「禪經系」は、古『壇經』の用ひた所であつて、荷澤神會一派の所用であつた。寶林系は、『傳燈』の用ひた所であつて、恐らくは馬祖一派の所用であつたらうと思ふ。神會一派の所用たる禪經系は、早く成立したが、その中に二祖を重複せしむるといふ重大な缺點を有して居るので、やがて馬祖一派によつて、婆須蜜を除く以外は、悉く改めらるゝに至つた。それが、寶林系の婆舍斯多・不如蜜多・般若多羅の三祖について、種々の俗説が出て居り、異說紛々として歸一がなく、而して元來何に基づいて構成せるものか、その根據が分らぬ（この事は、後に至つて細叙する事とする）程のものであるに關はらず、『傳法正宗記』・『定祖圖』に至りて、遂に寶林系に歸一するに至つたのである。

兩系の重要なる差異は、最後の四祖又は五祖にあるから、それだけを次に表出して見る。

達磨多羅經（三九八―四二一譯）	古「壇經」（七六〇―七七五？）	歴代法寶記（七六六―七七九）	傳教「内證血脈譜」（八〇四）	宗密「圓覺大疏鈔」（八二一―二三）	宗密「圓覺略疏鈔」
	23 師子比丘	24 〃 〃	23 師子尊者	23 師子比丘	23 〃 〃
4 舍那婆斯	24 舍那婆斯	25 〃 〃	24 〃 〃	24 〃 〃	24 舍那婆斯多
5 優波崛	25 優婆崛	26 〃 〃 掘	25 婆須密	25 優婆掘	25 〃 波 〃
6 婆須密	26 僧伽羅	27 須婆蜜多	26 僧伽羅叉	26 婆須密	26 〃 〃 蜜
7 僧伽羅叉	27 須婆蜜多	28 僧伽羅叉	27 優波掘	27 僧伽羅叉	27 〃 〃
8 達磨多羅	28 菩提達摩	29 菩提達摩多羅	28 菩提達磨	28 達磨多羅	28 菩提達磨
9 不如密多		30 般若蜜多羅			

『法寶記』のが、獨り二十九祖とするは、阿難後の傍系たる末田地を加へて居るからである。その菩提達摩多羅は、達磨多羅から菩提達摩への過渡を表はすものとして面白い。宗密が第二十八祖を前に達磨多羅とし、後に菩提達磨とせるは、動搖時代の表現として、頗ろ注目すべきもの、而して又舍那婆斯多の名稱は、舍那婆斯を婆舍斯多に順應せしめんとしたものと見られ、これまた興味がある。

寶林傳系（馬祖系？）

寶林傳（八〇一）	曹溪大師別傳（八〇三）	泉州千佛「諸祖師頌」	祖堂集（九五二）	宗鏡錄（九五七）	景德錄（一〇〇四）六祖壇經	傳法正宗記（一〇六一）
24 師子	〃	〃	〃	〃	〃	〃
25 婆舍斯多	〃	〃	〃	婆舍多	〃	〃
26 不如蜜多	不如蜜多	〃	〃	〃蜜多	〃	〃
27 般若多羅	〃	〃	〃	〃	〃	〃
28 菩提達摩	達磨多羅大師	達磨祖師	菩提達磨和尙	菩提達磨多羅	菩提達磨	菩提達磨 亦名達磨多羅

この中に於て、婆舍斯多は全く新奇の人格で、何の經論に依據したものか、之を尋ね難い。不如蜜多の名は、『禪經』に於て達磨多羅の後にある。般若多羅は、『法寶記』の達磨の弟子般若蜜多羅に關係があらう。

この表によつて、一目瞭然たる如く、『寶林傳』が、二十八祖說を統一するに於て、如何に効果があつたかを察知すべきである。『寶林傳』が第二十八祖を達磨多羅としたか、菩提達磨としたかにつきて、予は前に『寶林傳』をそのまゝに承けたと見るべき『正宗記』が、菩提達磨に、特に亦名達磨多羅といへるより見れば、或は達磨多羅ならんとの推想も起るが、『祖堂集』も『景德錄』も、菩提達磨と傳ふるにて、『寶林傳』も亦しかありしならんと推定し、且つ『寶林傳』の後五年乃至十九年の『北山錄』に、『寶林傳』を意味する異說に對して、第二十八祖の名は、達磨多羅であつて菩提達磨でないといへる非難の中にも、亦『寶林傳』に菩提達摩とありしを推定せしめるものがあると言つたが、現存本を見るに及び、果して菩

提達摩なるを知つた。然らば或は達摩多羅といひ、或は菩提達摩といひ、或は菩提達摩多羅といひ、不定なりし祖師に對して、之を一定すべき基礎を築けるものとして、『寶林傳』は大に注意せらるべきである。

興聖寺本『壇經』は、古『壇經』の如く、禪經五祖を用ひつゝ、而も舍那婆斯に代ふるに、婆舍斯多を以てして居るのが、頗る目に立つ。若し興本か、古本より『寶林傳』に至る間の成立であるならば、婆舍斯多を加へたものは、寶に『壇經』の或ものに始まり、而も舍那婆斯を改造したものとなつて、大に面白いのであるが、その中に、元和十一年（八一六）大鑒禪師追賜の事があるから、『寶林傳』以後のものたるに疑はない。その原本は、宋の太宗・眞宗・仁宗の三朝に歷事した晁文元公の手寫で、惠昕は文繁な古本に對して、之を得たのを喜び、丁卯の歲に分つて兩卷としたのであつた。丁卯とは仁宗の天聖五年（一〇二七）であらう。鈴木大拙氏の解題には、丁卯は宋太祖の乾德五年（九六七）まで上つて行ける、或はそれ以上の西曆九〇七がよいかも知れぬとしてある。元祿九年、綠野從淳注の『壇經肯窾』には、その開版を慶元（一一九五—一二〇〇）年代に置き、これと流布本との異同を校勘して居る。然らば、元祿年間に於て、この本が行はれて居た事を知るべきである。興聖寺本の翻刻と見るべき寛永辛未版がある。

三、師子比丘以後の法統に關する論辨

『付法藏傳』の二十三祖說は、敎禪兩家に於て用ふる所、素より禪家の特有では無い。問題は、最後の師子比丘に於て法系が絕えたりや否やといふ所に存し、而して師子の後を傳へたものとして、舍那婆斯と婆舍斯多の二說ある事は、前に述べた所である。舍那婆斯說先づ起りて、後に婆舍斯多說起り、而して婆舍斯多說に歸一したのであつたから、順序上舍那婆斯說に關して一瞥を與へ、後に婆舍斯多說に及んで之を細說する事とする。

舍那婆斯說の最古の文獻は、神會以後慧忠以前（七六〇—七七五）の成立と思はれる古『壇經』であるが、これには記事

がない。之に次ぐものは、大暦年間（七六六―七七九）の『歴代法寶記』であつて、その中には、師子比丘が、舍那婆斯に付囑し已つて、中天竺より來つて罽賓國に向ひ、彌多羅掘王の破佛に遇ひ、刑死したが、白乳の奇瑞あり、王は發心歸佛し、佛法再興した。舍那婆斯は、付囑を得已つて、南天に入つて敎化し、その後優婆掘・須婆蜜多・僧伽羅叉を歴て、菩提達摩多羅に及んだと言つてゐる。この說の中に於て、初め彌多羅掘王が佛法を信ぜずして、外道末曼尼及び彌師訶等に奉事し、初め破佛したが、後に歸佛するに及んで、それ等の弟子を遣逐して、朝堂に懸首し、今後此法を信ずるものを驅つて、國を出でしむる事としたといふ記事は、末尼教や、景教に關する一の資料である。第三の文獻は、我が傳教大師が貞元二十年（八〇四）、天台山禪林寺翛然より傳授せられた天竺大唐二國付法血脈であつて、傳教は「內證佛法相承血脈譜」の中に、「西國佛祖代代相承傳法記」に云はくとして、師子尊者が罽賓國に於て、提王の爲に斬られ、白乳の奇瑞あり、王の右臂は地に落ちた。舍那婆斯は弃つて南天竺に向へりとて、その後に『法寶記』の同一の祖統を記して居る。但、その順序が異る事と、第二十八祖を菩提達磨とせる事とが相違して居る。之を菩提達磨とするは、古『壇經』の菩提達摩に一致するが、その二十八祖說は、『付法藏傳』の三十三祖に、『達磨多羅禪經』の五祖を加へたものであるから、達磨多羅とするのが至當である。その後に成れる宗密の『圓覺大疏鈔』にも、達磨多羅とし、傳教の特に傳へた『曹溪大師別傳』が、婆舍斯多說を傳へて居るに關はらず、達磨多羅大師として居る所から見れば、『血脈』のも、古『壇經』のも、或は後の加筆があつたものではないかと思ふ。そはいづれにせよ、この說初めに成つて、敎禪兩家に用ひられたが、禪家特有の婆舍斯多說起るに及んで、遂に行はれざるに至つた。『宗鏡錄』の菩提達磨多羅は、例外である。『付法藏傳』が師子比丘に於て筆を絶つて居る事は、禪家の最も艱みとせる所で、如何樣にしてか師子尊者と菩提達磨との闇を連結せんと苦心し、或は前揭の舍那婆斯說を出したのであつたが、前人の種々の苦心を總括したものが、『寶林傳』であつて、而も『寶林傳』の中核とせる所は卷五・卷六の師子婆舍斯多の師資關係であり、卷六四品中に於ては最初の三藏辨宗章が最も重要である。一方より見る時は、五人の三藏を混

說して、內容に統一がないとまでに見られるが、禪宗祖統の上から見る時は、實に重要なのである。この一品が、如何に禪宗史上に重要の意義を有せるかは、『傳法正宗記』が最後に宗證略傳として、竺大力・曇摩迦羅・波羅芬多・摩迦陀の四人の三藏をそのまゝに引用せる事によつて、之を推知せしむるものがある。契嵩は『正宗記』のみならず、『定祖圖』の中にも、同じく之を列擧して居る。この祖統は、『傳燈』を經て、『定祖圖』に來つて、禪家の定說となつたものであるが、その源が『寶林傳』第六にあるを知るべきである。『寶林傳』には、卷五に支彊梁樓の續法記を引いて居る。契嵩は、特に波羅芬多章に註して、「芬多が中國に至れるは魏の齊王の世であるから、支彊の前に列すべきであるが、始めて顯はれたのは、晉の太始中であるから、之に次いだのである」と特に斷つて居る。

二十八祖を一定せしむるまでの基礎を造つたものは、『寶林傳』である事は、既に明瞭となつた。さて、『寶林傳』が師子と斯多の傳衣に關して、如何に說いてあるかといふに、卷五には勿論、卷六にも三個所に於て、之を明言して居る。

卷五の師子比丘章辯珠品は、題下に五明大集と註してあるので、五明集に據つたものであるを語り、此品は正しく師子・斯多の師資關係を說いて居る。師子尊者が彼國土(罽賓)の中に在りて、說法度衆せる時、一長者の一子斯多なるもの、年二十に近くなつても、左手を開かぬものがあつた。師子尊者は此國に至りて五十年に近いけれども、大法器の成立するなきを思惟せる時、夢によつて此の童子を得、これ前世の婆舍童子が龍珠を執れるものなるを知り、之を度して弟子とし、先名の婆舍と今名の斯多とを統べて、一名婆舍斯多と名け傳法傳衣して、之を外國に傳へしめたといふのである。

以上は正傳であるが、次の師子弟子章横師統引品の中にも、達磨達の言として、その師資關係を證明せしめて居る。達磨達は、師子尊者の化導を受けて罽賓國の南象白山葱塗源に隱れたる人、北天七萬七千羅漢の上座とせられてある。隱れて後中天竺國の支彊梁樓、北天に游んでこゝに至りて、一茨宰中の一僧に遇つた。これ卽ち朽衰せる達磨達で、支彊の問に對して、本と波梨迦を師とし、次いで師子に依りて住せること、及び迦葉以來の大乘心印は、傳へて師子大尊に至り、正にその

嗣に任ふるものは、南天竺國の同學婆舍斯多その南天の梵名婆羅多那であることを答へた。之に對して支彊は、某某も昔南山に居りて早く婆舍を觀たり、今尊語を視るに實に誤りなしと言ひ、辭して震旦に來り雒陽白馬寺に住まつたとしてある。此品、初の題下に「此下一章、魏支彊梁樓三藏續法記」と註してあるのは、「續法記」なるものに據つた事を語るのである。因みに、本文中に二個處支彊梁樓と記し、註にも支彊梁樓續法記としてありながら、本文の最後に至り、三藏四人の第一の名として支彊梁接としてある。支彊梁接は、譯經三藏中の一人である。樓字恐らくは接の誤寫ならんと思はる。

斯の如く第五に於て、正面より師子・斯多の師資關係を叙述し、師子旁出弟子達摩達をして之を證せしめ、猶又支彊梁接三藏が實際斯多に接見したと言つてゐる。而も猶卷六に至りて、三個所まで師資問題に觸れて居る。

（一）師の波羅芬多の問として、「我は師子尊者が、王に戮せられたを聞いた、誰が之を繼習したか」といへるに對して、その弟子摩迦陀は「罽賓の沙門婆舍斯多が、師子尊者の一衣を傳へ、また一偈を說けるを幷せ受けた」と答へて居る。

（二）南天の迦勝王に對して婆舍斯多が、「釋尊以後廿四師を歷、我が學は師子尊者を繼ぐべし」といへる時、王が「師子自身已に刑戮に遭つた、何の法あつてか汝に付囑せん」と難ぜるに對して、尊者は「我が法を受けたる信として僧伽梨衣あり、現に此にあり」といつて居る。――此時、王はその衣を見んを請ひ、尊者が之を奉上せる時、左右に命じて之を焚かしめたが、火盡きて衣の存すること、故の如くであつたので、この僧伽梨衣は、そのまゝ王宮に留めて供養せらるゝ事となつたと記されて居る。

（三）婆舍斯多が、不如密多に法を傳へたる時、密多は、「この僧伽梨衣が、王宮に在りて起塔供養せられ、傳授せられぬは何故か」と問へるに對して、斯多は「我が衣を受けたるは難ありしが爲であるが、汝には前に難のある事がなかつたから、衣を用ふるの要が無い。後世に禪法は、十方に遍ねくして、所在國土遵仰せざる無からん、汝善く行化して自ら保護すべし」と教へて居る。これは一方に大迦葉以來の傳法を主張し、他方に傳衣の無い事に理由を與へたものである。契嵩は、上

の個所を特に明瞭ならしめて、密多が「祖師の僧梨衣を王宮に秘して授けられざるは何の故ぞ」と問ひ、斯多が之に對して「我が昔衣を傳へたるは、先師が難に遇へるによつて、付法顯はれざるが爲に、以て信驗と爲したのであるが、汝が我に嗣ぐ事は五天皆知るから、衣を用ふるに及ばぬ」と答へたとして居る。『寶林傳』の文は頗るまづいので、その意義の明瞭ならぬ個所が少くないが、如何に師子・斯多の師資關係を重視したかは明了である。

兩系の記事を對照するに、師子の法を傳へて後に、南天に化導したといふ事は、兩々一致して居る所に、一方より他方への轉化を推せしめる。斯くて『寶林傳』は、西天に於ける僧伽梨衣の授受が、婆舍斯多に終つたものとしてあるが、『傳燈』にも『正宗記』にも、菩提達磨に至りてまた僧伽梨の袈裟を以て法信としたとある。この僧伽梨衣は、當然彼のと異るものとせねばならぬ。彼を西天の袈裟とすればこれは東土の袈裟となる。普通、釋尊以來の付法傳衣と考へられて居るが、『寶林傳』や『正宗記』の記事を基礎として考慮する時は、斯の如く袈裟に二種あるといふ結果を來すのである。若し又是等の記事に價値を認めぬといふ場合に於ては、別の結論を下し得られようが、それは別の議論である。

第四章　『寶林傳』を中心とする諸家の論難

一、唐神清の『北山錄』

『寶林傳』に對して、最も早く評破を加へたものは、元和時（八〇六―八二〇）の神清で、その「北山錄」卷六の譏異說の中に、異說曰として『寶林傳』の所說に鋭き意見を發表して居る。神清が「余昔觀二淨衆禪門一、崇而不レ侈、博而不レ佞、而未三嘗率レ異驚レ俗、眞曰二大智閑閑之士一也」といひ、之に註して、蜀の淨衆寺金和尙の事を言ふて居る所を以て、彼が蜀

の劍南淨衆寺の禪風を襲して居る事が知られる。蜀の劍南淨衆宗は智詵の法系を受けたもので、宗密の十室中の南侁であり、『歷代法寳記』は實にこの一派の手に成つたものである。因みに、大正大藏中の『歷代法寳記』には、すべて淨泉に作つてあるが、これ淨衆の誤讀であるに相違ない。さて神淸はいふ。

異說曰、禪者莫㆑尊㆓乎吾師㆒、其禪曰㆓首楞嚴㆒。自㆑佛傳㆓大伽葉㆒、至㆓菩提達磨㆒、逮㆓吾師㆒、心與㆑心相付、餘宗則不㆓吾若㆒也。

この異說は、何ものの說なりや明でないが、前後の關係より見て、恐らくは『寳林傳』であらうと思ふ。果して然らば、首楞嚴禪といふのは、珍奇たる異說である。之に對して、神淸は議者曰として、評言を加へて居る。

議者曰、吉人寡㆑辭、功伐不㆑賞、況匪㆑功妄伐㆑人、其吉乎。付法傳止有㆓二十四人㆒、其獅子後舍那婆斯等四人、並餘家之曲說也。（載㆓於寳林傳㆒）

又第二十九名㆓達磨多羅㆒、非㆓菩提達磨㆒也。其傳法賢聖、間以㆓聲聞㆒、如㆓迦葉等㆒。雖㆓則廻心㆒、尙爲㆓小智㆒、豈能傳㆓佛心印㆒乎。

神淸のこの難は、第二十九祖の名は、達磨多羅であつて、菩提達磨では無いといふのである。この難は、『禪經』に立つて『寳林傳』の婆舍斯多乃至菩提達磨の新說を難じたのである。然るに神淸が、「師子後舍那婆斯等四人、并餘家之曲說也」といひ、その下に「載㆓於寳林傳㆒」と註してあるのは、恐らくは、婆舍斯多等の四人の寫誤でなくてはならぬ。『寳林傳』には現に婆舍斯多等を載せてあるからである。

異說曰、達磨既當㆑傳㆑法、使㆓二弟子至㆓漢地㆒。被㆓秦人擯㆓於廬山㆒（卽跋陀也）。因與㆓遠公㆒出㆓禪要經㆒。達磨聞㆑之慷慨、乃自出㆓西土㆒、濟㆑海于㆑梁、梁人不㆓甚信㆒。北望㆑有㆓大乘氣㆒、遂適㆓于魏㆒也。（此所叙并寳林傳、與㆓高僧傳㆒乖異也）

達磨が先づ二弟子を遣はして漢地に至らしめたが、長安の佛教界より擯せられたので、慷慨して自ら西來したといふ記事

は、現存の『寶林傳』に見られぬ。神清は『寶林傳』に叙せられてゐるといふてあるから、必ず今は失はれた達摩傳前半中にあつたものであらう。此事迹は、『祖堂集』にも、『景德錄』にも無く、『正宗論』に於て言及せられてあるが、頗る異つた傳として、注目せらるべきである。二弟子といふのは、佛陀跋陀と佛陀耶舍との事である。この說のよつて來れる所は、蓋し『歷代法寶記』に佛陀耶舍二人の弟子として居る所にあらう。之に對して、神清はいふ。

議者曰、詞失二於當一、援レ曲驗レ直、豈謂レ智乎。但祖師之門、天下歸レ仁焉。禪德自高、寧俟二傳法一、然後始爲二宗敎一者歟。

而有レ考二校歲序一、以二師子比丘一、已當二齊世一。達磨居二一十九一、穢在二晉時一。何失二言乎年秩一也。

神清は、跋陀と耶舍とを達摩の二弟子とする事は、非難の價値もなしと思惟したものであらう、之には觸れずして、唯齊時の師子の弟子が晉時の達磨といふは、餘りに甚しいと言つて居るのみである。後に契嵩は、『正宗論』の中に於て、この年秩失當の難に對して、師子の死せるは前魏廢帝齊王の世に當り、齊王は魏王曹芳所封の號である。神清は之を後の南齊と誤つたのである。秦人に擯せられたのは佛駄跋陀で、跋陀は誠に達磨法門の猶子なりと辨じて居る。契嵩に從へば、達磨は魏晉時代の人となるが、然らば梁武との關係は如何にすべきであるか。『法寶記』・『祖堂集』に、その壽齡を一百五十歲とするが如き奇說の起つたのは、斯る所に因由するであらう。然し契嵩も、跋陀との關係に餘りに立ち入るは、却つて不利と思へるものであらう、「祖師の來るは、大因緣による、二弟子の擯によらんや」と論じて居る。

異說曰、達磨六過、被二菩提流支・光統寘毒一其食一。五過吐出、至二第六過一、不レ吐而卒。又謂二其徒一曰、吾宗至二第六世一、命若二懸絲一。

流支・光統の達磨毒害說も、『寶林傳』の創意ではない、既に『法寶記』の中にある。之に對して、神清は、註を施して、菩提流支が妙に總持に入り、志、弘演に在りしをいひ、又光統律師が一代の英傑にして、況んや僧柄を主りしをいひ、而して後に豈能く爾らんやと斷じて、

寶林傳者、乖誤極多。後之學者、宜₂更審₁之也。

といふ警告を與へて居る。契嵩も、流石に六度毒說には反對して「此蓋爲₂寶林傳者、未₁之思₁也」と言つて居る。

神清の評破は、概して肯綮に中るといはねばならぬ。これを出發點として、次第に論難が其歩を進め、この論難を背景として、幾多の雜書が現はれたものと見える。雜書の中には、楊衒之の『銘系記』(或「名系集」)といふもあり、寶唱の『續法記』といふもあつた。『續法記』の如きは、契嵩によつて、極めて重要な古傳として、屈强の資料とせられて居るが、予は『寶林傳』以後のものと斷ずる。論難の根幹ともいふべきは、祖統に關するもので、『付法藏傳』に從ふべきか、『寶林傳』に從ふべきかといふにあつた。契嵩が『定祖圖』を作り、『正宗論』を艸せるは、實に此論難に對したのである。

二、宋契嵩の『寶林傳』支持說

契嵩は二十八祖說を支持して、之を以て千載不動の定說たらしめんとするまでの努力を拂つた。嵩は、他の學者が『付法藏傳』の二十三祖說を根據とせるに對して、『寶林傳』の師子比丘が難に遭へる以前に、婆舍斯多に付法せるを固執し、『禪經』及び『出三藏記』によりて之に保證を與へ、更に支彊梁樓所譯の七佛二十五祖說及び那連耶舍所傳の七佛二十八祖說を拉し來り、是等を根據として、『傳法正宗定祖圖』及び『傳法正宗記』を撰して、他の論難に答へ、更に『傳法正宗論』を撰して、猛烈に『付法藏傳』を攻擊し、其說甚しく一方に偏するまでに及んだ。契嵩をして主張の立脚地を得しめたものは、實に寶林傳であるから、先づ嵩が如何に此書を見たかを檢する事から初める。

『正宗論』卷上の中に、寶林傳はその文字鄙俗にして、序致煩亂、學者の著書に類せざるが、然もその事に本末あり、世數名氏もまた所以あるので、之を取らんとするけれど、その所由を原ぬるに、或は世に存せざる世書を用ひ、或は藏經目錄中にたき佛書を用ひ、又、藏經に合するものがあつても、他宗の說に異るので、常にその證なきかを疑つて、頗く論じたか

つたが、梁の僧祐の『出三藏記』を見るに及んで、據るべしと爲し、以て『正宗記』を撰したと言つて居る。

若二寶林傳一者、雖二其文字鄙俗、序致煩亂、不レ類二學者之著書一、然其事有二本末一、世數名氏、亦有二所以一、雖レ欲二竊取レ之、及レ原二其所由一、或指二世書一、則時所レ無レ有、或指二釋部一、又非二藏經目錄所レ存、雖レ有下稍合二藏中之云者一、亦非二他宗之爲一、余常疑二其無レ證、不二敢輙論一。

これ頗る『寶林傳』の缺を擧げたと見らるゝけれど、そは些事に於て難ぜるのみで、祖統に關する大綱に於ては、悉く之に據つて居るのである。『寶林傳』を立脚地とする嵩が、之と兩立せざる『付法藏傳』に對して、極端なる排斥に出るは當然の順序であつて、師資授受に欠け、所出の國土姓氏を欠くと難ぜるは可なりとして、極論の末之を燒くべしとまで言つて居るのである。嵩の議論を見るに、『付法藏傳』は吉迦夜の名に託して、曇曜が周武の廢佛の後に作つたものであらう。『禪經』にも『出三藏記』にも、師子以後の事が歷然たるに『付法傳』のみ然らざるは、謬書たる所以であるとて、天下の學者を惑はすもの、此書に若くは無く、萬世の論を斷つものは禪經に若くはないといふ。他宗の學者より見る時は『寶林傳』こそ實に百世を誤る謬說を爲すものであるが、嵩よりする時は、反對となるのである。立脚地の相違が、契嵩の如き學者をして、斯くまでの偏說を爲さしむるに至るとは、實に意外の感に打たるゝのである。

他傳（付法藏傳也）能知三其臨レ刑湧二之白乳一、而乃曰、相二傳法一人、於レ此便絕。何不レ思二而妄書一乎。（其妄驗二於禪經一。）

（「傳法正宗記」第四、師子尊者評）

然其始亂二吾宗祖一、熒二惑天下學者一、莫レ若二乎付法藏傳一、正二其宗祖一、斷二萬世之諍一者、莫レ若二乎禪經一。

（「傳法正宗定祖圖」）

以レ此驗二付法藏傳一、託二之迦夜一、不二其然一乎。縱曇曜當時不レ爲、亦周武毀教之後、而其人輙作必矣。不レ爾則禪經與二出三藏記一皆備、而此何特無耶。吾謂其謬書可レ焚也。（卽付法藏傳）

（「傳法正宗論」卷上）

當は頗る『禪經』を重んじ、彼因となくその中に二十八祖が見らるゝと論じて居るが、その意趣は法統が師子に絶えたのでないと力說して居るのである。然し『禪經』のは、古『壇經』系の舍那婆斯等五祖說であるから、之を『寶林傳』の支柱とするに、當を得たもので無い。當の二十八祖說に於て見るべきは、よし附會であるにせよ、『出三藏記集』の薩婆多記目錄中の四祖を『寶林傳』の四祖に一致せしめた所にある。即ち『正宗論』に於て、婆羅多羅を以て婆舍斯多の梵名とし、弗若蜜多を以て不如蜜多の同名とし、不若多羅を以て般若多羅の同名とし、達摩多羅を以て菩提達磨の法俗同名とし、而して五十三人中、此四祖最も聯屬し、達磨末に處る、傍出の諸祖を交ふるから、員數多きも、大略『寶林』・『傳燈』と同じいから、僧祐の爲人より見るも、その書尤も信ずべしと論じた點にある。此中、婆羅多羅が最も問題となるが、それは『寶林傳』の中に婆舍斯多の南天の梵名を波羅多那と言へるに乘じたもので、『正宗記』婆舍斯多傳に、特に「亦號二婆羅多羅一亦號二婆羅多那一」といへるは、『出三藏記』と調和を計つたものである。之を表記すれば、左の如くになる。

四十九	弗若蜜多	第二十六祖不如蜜多
五十	婆羅多羅	第二十五祖婆舍斯多
五十一	不若多羅	第二十七祖般若多羅
五十二	佛駄先	
五十三	達磨多羅	第二十八祖菩提達磨

當の此說は、可なりの牽強ではあるが、その努めたる點は大に認めねばならぬ。是等の對比について、『正宗記』第五の中に、「此但梵音小轉、蓋譯有二楚夏一耳」といひ、兎も角、婆羅多那の名に注意し、それより延いて師子以後の傳統を確立せしめようとした事は、禪宗史論の上に於ける出色のものと稱してよい。この努力によつて、『定祖圖』・『正宗記』を通し、更に『景德錄』を通して、『寶林傳』の祖統が確定說たるに至つたのである。

契嵩が『付法藏傳』を以て、天下を熒惑するものとし、焚くべしとまでに斥し、『寶林傳』に黨附せるに對して、堂々として論陣を張つたものは、呉興の天台學者子昉であつた。子昉は淨覺の高弟で、『祖說』なるものを作つて『付法藏』を救つた。淨覺仁岳は、山家派の泰斗四明智禮の弟子であるが、山外派の驍將であつた。三年の後契嵩は『禪經』に通ぜざる所あるは傳寫の誤あるが爲であるとて『出三藏記』に倚傍し「解誣」を作つて之に應じた。子昉は、更に「止訛」を作つて之を折し、『禪經』・『出三藏記』の文を圖會して之を示したので、嵩は窮したといふ事が、『釋門正統』卷七に傳へられ、『佛祖統記』卷二十一にも見えて居る。これから見ると、嵩は初に『禪經』によつて說を立て、後に『出三藏記』によつて論を作した事が知られる。然らば、既に之を述べた『正宗論』中の論文は、『解誣』に相當せるものである。『佛祖統記』は「止訛」の內容を略述して居るから、それを擧げて見ると、次の如くである。

契嵩が二十八祖を立て、妄に禪經に據つて天下を熒惑し、付法藏を斥して謬書と爲したのは、これ唐の智炬が作れる『寶林傳』に由るものである。禪經に九人あり、その第八を達摩多羅と名け、第九を般若密多羅と名けてある。智炬は達摩の兩字の語音相近きを見て、遂に改めて達磨と爲し、而して菩提の二字を增して、之を般若多羅の後に移した。又、宅處の二名婆舍斯多・不如密多を取つて、以て二十四人を繼ぎ、之を總べて二十八と爲したのである。炬の妄前に陳べ嵩の謬後に附して、正敎を瀆亂し禪宗を瑕玷して居る。余嘗て之を面折したるに、嵩は媿を知らず、又僧祐の三藏記に傳律相承五十三人の最後を達摩多羅と名くるを、智炬が取つて梁朝の達磨と爲せるに據つて居る。これ僧祐の記せるものが、乃ち小乘弘律の人を載せたるを知らぬのである。炬と嵩と、禪を尊んで大乘と爲して居ながら、何ぞ反つて小乘の律人を用つて、之を祖と爲すを得んや。況んや禪經には、二十八祖の名なく、三藏記とともに、并に聲聞小乘禪を明すのみである。炬と嵩と既に教眼

なく、纔に禪の字を見て認めて己が宗と爲すのは、これ反つて梁朝の達磨を取つて、たゞ小乘の禪法を傳ふると爲すもので、厚く先聖を誣ふる、その罪小に非ずである。

『釋門正統』は、子昉の論に對して、（一）嘉祐治平（一〇六一—一〇六七）の間、都官沈起尙瀹が、この論の前後に序して、實に今家不刊の典と爲した。（二）又、譯苑行公に與へたる書、與教珠に答へたる書、辨折尤も力め、後夫を附集する。師の禦侮や勤めたり備はれり、と推賞して居る。

遼の道宗皇帝（一〇五五—一一〇〇）が、義學沙門詮曉等をして、再び經錄を定め、世の所謂『六祖壇經』や『寶林傳』等を皆焚かしめ、以てその僞妄を除いた事が、高麗義天撰の『飛山別傳議』の跋に見えて居り、『釋門正統』卷八に之を引證してある。道宗の焚書が何年であるか不明であるが、義天の跋は、神宗の元豐八年（一〇八五）に入宋し、翌哲宗の元祐元年（一〇八六）に歸還せる義天が、その在宋中に書いたものであらうから、契嵩と子昉との論難の後であつた事は疑ない。契嵩の『付法傳』燒くべしの論に對して、道宗の焚書斷行は、これまた餘りに極端に走つたものであるが、『寶林傳』の性質を知らしむる資料として、また重要なるものたるを失はぬ。

其後同じく天台學者山外派の從義——元祐六年（一〇九一）に寂せる人、繼忠の弟子である。繼忠は倚賢の弟子、倚賢は智禮の弟子であつた。——も、また祖承間隔に關れて、「今家の二十三祖を承用するは、誤りではない。二十八祖の若きは、未だ經論に出づるを見ない。近ごろ石に刻し、板に鏤めて、七佛二十八祖を圖狀し、各一偈を以て、傳授相付せるを見る。あゝ假託何ぞそれ甚しき。識者の力あるもの、宜しく斯の弊を革め、無識の人をして咸く正眞に遵はしむべきである」と論じたといふ事が、また『釋門正統』卷五の中に見えて居る。以て、議論の如何に關はらず、『寶林傳』の說が實際に行はれて居た事を知るに足る。其後、『寶林傳』を論じたものは、『釋門正統』の著者鎧庵吳克己である。『佛祖統紀』の通例を見れば、鎧庵の『釋門正統』は、之に先だつ元穎の『宗源錄』を增廣したものであつたが、未だ行ふに及ばずして亡したので、良渚

宗鑑之を續けて成したのである。『正統』巻八によれば、鎧菴の意見として、次の如く言つて居る。

昉師祖書を辨じていふ、宣律師の續高僧傳に載せられた達磨の理行二種こそ、固と其眞法であると。其後、智炬、曹溪門下に於て、寶林傳を撰出し、隻履西歸・立雪斷臂・傳法偈・讖偈語の如き、詭說百端以て、無識を惑はし、達磨等の事迹に至つては、皆僧傳と同じからず。是によつて寶林の憑虛を誇衒し、僧傳の紀實を滅沒し、巴人一たび唱へて、屬して和するもの滔々皆これ。云云。

『佛祖統記』の著者宋の志盤は、巻五に於て、また天台學者としての立脚地より、この問題に觸れて、「吾宗にては祖承が師子に止まると謂ひ、禪林は四人を加へるので、是非の論起りて連代息まない。試みに大意を以て之を決せんに、師子は命難に遭ふも傳法の弟子がない、といふべきでない。然らば四人を加へて二十八人たらしむるも、何の害があるべきでない。たゞ禪人がその事を實にせんとして、妄に禪經の證を引くのが不可なのである」といふ折衷說を出して居る。然し志盤は「嵩明敎が定祖圖を作りて、禪經に具に二十八祖を載すといふが、今之を檢するに、たゞ九人のみで、而もその名多く同じくない。昉法師が止訛を作つて、之を斥せるも宜なり」と言つて、契嵩を難じて居る。

志盤の說は、蓋し最も公平な所であらう。强ひて師子の法系が斷絕したといふに及ばぬ。法系が續いたとすれば、その末が東流する事も特に之を拒むべきで無い。然し種々の牽强附會の說を爲して、之を眞の歷史たらしめんとするのは、不可であるといふのである。

第五章　『寶林傳』に關係ある逸書

『寶林傳』以前少くとも同時代に成り、その資料となつたと思はるゝものに、曹魏の『光璨錄』と名けらるゝものあり、曹魏の玄朗錄ともいはるべきものあり、同じく曹魏の支彊梁樓の『續法記』と名けらるゝものあり、後魏吉弗煙の五明集なる

ものあり、東晋佛跋陀羅の二十七祖説あり、中唐の『歴代法寶記』あり、我が傳教の傳へた『西國佛祖代代相承傳法記』といふあり、中唐犍那三藏の七佛二十七祖説ありといふ樣な風に、盛んに禪宗史的雜書が現はれたのであつた。『寶林傳』以後のものとしては、五代の『祖堂集』あり、千佛の『諸祖師頌』あり、梁寶唱の名を以てせられた『續法記』あり、後魏楊衒之の名を以てせられた『銘系記』ありといふ狀態であつた。是等の中に於て『法寶記』・『祖堂集』・『千佛頌』は、現存して居るから、特に多言を要せぬが、名のみ見えて、その如何なるものであるかが皆目分らず、或は名だけすらも早く旣に忘れられて居るものを、こゝに一通り涉獵して、直接間接に『寶林傳』を闡明する資料としよう。吾人は是等を涉獵する事によつて、中唐時代以後如何に禪宗の祖統が問題となつて居たかを、痛切に知らさるゝのである。

一、曹魏の『光璨錄』

『寶林傳』卷六の中に曹魏黃初三年に、中天竺の曇摩迦羅が許昌に來た時、魏境の衆僧に全く律儀がないので、名德光璨が三藏に向つて、西國の律儀、及びその住持と、並びに之を住持せるものの滅度の相を、親睹せるものに就いて演べられたしと請ふたので、三藏がその所見の師として摩拏羅及び鶴勒那二尊者の神變を説いた。光璨はその年代を問ひ、更に彼此の年時の相違を問ひ、命じて之を筆錄せしめ、以て僧史に編入したといふ事が記されてある。『寶林傳』はその三藏辨宗章に、特に光璨錄の名を與へて居るから、この名の書があつたものと推定すべきである。

この錄の意圖は、摩拏羅及び鶴勒那を親睹したといふ曇摩迦羅三藏を揭げ來つて、禪史の基礎を築かんとしたものである。三藏と二尊者との關係は、之を歷史的事實とする事が出來ぬし、また光璨なる名德が、魏代にあつたといふ事も承認出來ぬ。たゞ『寶林傳』の成立以前に、種々の雜史があつたといふ事だけが注意せらるべきである。この錄の成立は、中唐であつたらうと思ふ。契嵩は、曇摩柯羅を宗證略傳中に加へて居る。以て之を重要視した事が分る。

二、曹魏の『玄朗錄』

『寶林傳』巻六の中に、曹魏齊王の嘉平二年、波羅芬多三藏を以て戒師として、洛陽に於て受戒が行はれた。この三藏の弟子の摩迦陀なるもの、西晋武帝の太始三年に來洛したので、芬多は之に向つて北天の傳法道業の現狀を尋ねたのに應じて、摩迦陀は師子尊者が王劔に遭へること、及び罽賓の婆舍斯多が尊者の一衣を傳へ、師子の在りし日に南天に出でゝ大に佛事を爲し、迦勝王の尊信せる無我尊外道を論破し、去らんとするに臨み、王の請によつて熱泉の三種を說き、爲に婆羅多那の號を得た事を述べ、之に對して芬多は我も亦懸かに觀て之を知悉して居る。その言ふ所に錯りなしと保證したので、之を白馬寺に書記し、偶〻玄朗法師至り、之を編して集に入れたといひ、而して『寶林傳』は「永訣二古今之疑一、定知レ不レ誤矣」と特に斷わつて居る。

斯の如き記錄があつたものであるまいが、これありとして考察すると、この記事の意圖は、長年月に亙れる古今の疑を決せんが爲である。古今の疑とは、師子尊者の法嗣に關する問題である。『寶林傳』はこの錄に基いて、師子・斯多の授受に誤なしといふのであるが、芬多・摩迦陀などいふ三藏は、全くの空中樓閣である。婆舍斯多尊者の名の出でたのは、恐らくはこの記事などが最初のものであつたらう。然らば僞妄である事は疑ないが、禪史の上からは注意せるべきである。古『壇經』といひ、『歷代法寶記』といひ、傳教の『血脈譜』といひ、婆舍斯多の名がなく、『禪經』の四祖を持ち來つて、師子と達磨との間を連絡するに過ぎなかつた。この婆舍斯多說出るに至りて、禪家特有の二十八祖說が成立する出發點が出來たのであつて、その源はこの邊にあらう。また中唐時代のものと思ふが、『寶林傳』に至るまでの經過を示すものとして面白い。契嵩は波羅芬多や摩迦陀の事迹を宗證列傳中に加へて居る。

三、曹魏支彊梁樓の『續法記』

『寶林傳』卷五、師子弟子章の題下に註して、「此一章、魏支彊梁樓三藏續法記」としてある。此の一章が、『續法記』に據つた事を示すのである。契嵩は之を『續法傳』としてあるが、同書に相違ない。

契嵩は『正宗論』の中に、支彊の『續法傳』なるものに就いて述ぶる所あり、至る所に頗る之を重んじて、支彊と耶舍の相傳が、禪宗史の二大支柱なるかの如き記事を爲して居る。

若非（夫？）傳法衆聖、其事迹始レ自二支彊梁樓一。譯出爲レ書、曰二續法傳一。會二拓跋燾毀教一、支彊之書、遂逸。（「正宗論」）

說者曰、支彊梁樓、先作二續法傳一、元有二二十五祖一、至二婆舍斯多一。謂傳法之人、不下自二師子比丘一即絕上。（「正宗論」）

夫自二七佛一、至二乎二十五祖婆舍斯多一、乃此支彊梁樓之所レ譯也。（「正宗論」第九、宗證略傳）

然諸祖事迹、自二七佛一以來、至二乎二十五祖婆舍斯多一、乃此支彊之所レ譯也。（「定祖圖」）

夫自二七佛一、至二乎二十五祖婆舍斯多一者、其出二於支彊之所譯一也。（「正宗論」）

斯の如く、嵩は至る所に支彊の所譯とせらるゝ『續法傳』を以て、禪宗史の支柱とし、支彊を宗證の一家中に舉げて居る。然し嵩自身、この書魏武の廢佛の際に逸したといふのは、やがて存在しなかつたといふと同樣である。然らば嵩は何によつて七佛より二十五祖までの事がこの書にあつたといふ事を斷言し得たかといふに、何等かの書恐らくは『寶林傳』にその記事があつたもので、嵩はその記事を通して、間接に前魏の支彊に此書ありと斷じ、之に禪史の支持を求めて居るのである。斯の如きは甚だ危險な過程であつて、媒介となれる書の如何によつて、根本的に失敗せざるを得ぬのであるが、祖統を立つるに急なる嵩は、他を顧みなかつた。この傳說を檢討するに當りて、第一着に問題となるは支彊梁樓なる人それ自身である。支彊梁接なる名は、經錄に出て居り、『寶林傳』卷五の中に、之を安法賢や曇諦や康僧鎧と並列してあるが、梁接は必ず

や梁樓の譔記であらう。支彊梁接なる譯經三藏はあつたが、然しそは呉の五鳳三年（二五六）に於て、交州にて一經を出した人であつて、嵩の記事のその人とは、地を異にして居る。猶、西晉の太康二年（二八一）廣州に譯經する彊梁樓至なるものあるが、これまた地に於て異る。斯くて人そのものが問題となるが、それはさし置き、彼を宗證略傳中に加へた、契嵩の正宗記巻九の記事を見る事とする。

前魏陳留王曹奐の世に、洛に至り、白馬寺に館した。景元二年（二六一）の事であつた。奐、國の盛衰を問ふ。樓之が爲に二公類虚位云云の偈を說き、奐世を去るに及んで、また二人好好云云の偈を說いたが、後に皆驗があつた。尋いで曇諦・康僧鎧・曇松・白延の諸沙門を會して、衆經を飜譯した。これは『寶林傳』巻五に據つたのであり、曇松は曇柯の誤寫である。

一說にいふ、支彊諸僧に向ひ「我れ西にありし時、罽賓に往き、葱塗源に至り、象白山に入つて、一茅茨中の達磨達なる老僧を見た。その僧のいふには、我は北天の人、波梨迦比丘に受學し、晩に師子尊者に遇ひ、之を出世の師とした。彌羅崛王が師子を害せる時に隱れたのである。師子の傳へたものは、最上乘心印微妙の正法で、大迦葉より次第相承せるもの。師子は難を受くるを知り、その存時に、之を同學の婆舍斯多に傳へ、衣を以て信とした。斯多は師命によつて今南天にありといふのであつた。我も嘗て南天に於て、婆舍斯多と會見した事がある」と語り、諸沙門と祖事を釋した。――これまた『寶林傳』巻五に據つたものである。

然るに吾始めて斯の事を譯せるものを考ふるに、前傳皆いふ、初め中天竺國の沙門支彊梁樓と號せるに由ると。……達磨達いふ、如來の法は大迦葉に傳はり、以て吾が師子大師に至つたが、吾が師は自ら必ず害に遭ふを知り、未だ死せざるとき預ねて法を以て我が同學南天竺の沙門婆舍斯多、亦婆羅多那と名くるに付し、また衣を以て信とした。（「正宗論」）――達磨達の言は、また『寶林傳』巻五に見られる。婆羅多那は、嵩は注して、『寶林傳』云、北天竺一則呼爲㆓婆羅多羅㆒。與㆓三藏記㆒

并此云二多那一。吾譯有二梵夏一耳といつて居る。

以上は、契嵩が『寶林傳』卷五に據つて爲せる支彊の事迹である。前に曹魏時代の摩迦陀なるものの口を假りて、師子と婆舍斯多との受授及び斯多が現に南天にありといふ事が説かれた。而して之を修飾すべきものとして、後漢の竺大力や、吳の康僧會や、曹魏の曇摩迦羅などが、師子尊者を取りまく事とせられたのであつた。『續法記』、嵩の『續法傳』は、之を承けて、曇諦・康僧鎧・白延の如き歴史的の三三藏を出し來り、之と共譯せりといふ支彊梁接自身をして南天に於て、婆舍斯多に遇はしめたのである。玄朗の『白馬寺録』より、吉弗煙の『五明集』に移る中間に立つべき傳説である。

この傳説に於て、(一)支彊が偈讚を爲した事は、先づ注意して置くべきである。(二)同時の譯者として列せらるる曇諦・曇柯・康僧鎧・白延の四人は、魏代いづれも稍同時(二五二—二五八)の人であるから、そこは頗る巧みに成されたのである。斯くて四人の時も所も一致するが、是等四人と支彊との間には、何等の連絡もないのみならず、支彊を以て交州に譯經せるその人とせば、この人は譯學者を會して、その中心たり得べきもので無いのみか、或はその人自身の存在さへも疑問視せらるべき底のものである。(三)支彊自身が師子尊者の弟子達磨達なる老僧より、師子が難前に同學の婆舍斯多に付法し、信衣を授け、斯多今南天にありといふを聞き、支彊自身もまた南天に於てこの斯多に會した事があるといふ傳は、若しこれが他の權威ある文獻によつて保護せらるゝとせば、南天にて斯多に會見した事のある支彊の口から、師子と斯多との付法を聞くのであるから、これ程たしかなものが無いといはねばならぬ。契嵩が大にこの傳を重んぜる所以が、こゝに存するのである。契嵩は前傳昔日といふてあるが、然し嵩が斯くまでに支彊の『續法記』を知つて居るのは、『寶林傳』卷五の師子弟子章を通してのものであるに相違ない。『寶林傳』所載以外の事迹のないことは、明了に之を語るのである。

四、後魏吉弗煙の『五明集』

『寶林傳』巻五の師子比丘章の題下に、五明大集と注せられてある。『五明集』に據つた事を語るものである。又巻六の婆舍斯多章、獎衣感應品は、「亦名後魏佛煙三藏五明集」と註せられて居る。品中、何等佛煙三藏にも、『五明集』にも關說してないが、一品に『五明集』の名を與へたのは、必ずや『五明集』の傳とせられた事を意味するものであらう。智炬は『五明集』なるものを座右に有したであらうかといふに、『寶林傳』巻八の吉弗煙に關する記事より見るに、之を見たりし事を察せしむるに十分なるものがある。既に巻八の內容を大觀せる條下に於て、可なりに委しく之に關說したけれども、正しくこゝに必要であるから、之を再說する事とする。『寶林傳』巻八には、次の如くに記してあるが、記事の上より見るに、正しくこの『五明集』を讃美したものである。

時（後漢文成帝丙午之歲）有二北天三藏吉弗煙一、譯名佛陀扇多也。五天通明並善二神足一。秦梵俱契、吳楚同該。先翻二釋氏之經一、次明二菩薩之傳一。就二此之中一、辯二其前後一、於二彼教綱一甄二崩宗承一。編二補五九之章一、分二經四六之軸一。就二其本傳一纂二彼珠金一、兼覆二外義一、仍佳寶玉。高峯攣獻、廻二合四賢一、廣博異聞、目爲二神足一。先陳二六葉一、次述二五明一。楷二定古今一、共詳二佛事一者、即當時之明矣、即今時之識矣。

甚しき筆致を以て賞讃を盡したものである。吉弗煙、譯名佛陀扇多の二句の意味が、解し得られない。今假りに吉弗煙が譯經者として佛陀扇多といふ名があつたと解して置く。然らば重大な問題となるが、夫れはこゝに省筆して次に及ばんに、この以下の吉弗煙に對する讃美は、要するにその撰とせられる『五明集』を讃美したものと思はれる。それは「先陳二六葉一、次述二五明一」の語によつて知られる。五明といふのは、必ずや「五天通明」の義であらう。五天に通明なりしは、廣博異聞の神足によつたのである。この三藏は「秦梵俱契、吳楚同該」とせられてあるが、斯の如き人は他の佛典に見られぬ所である。それは兎も角吉弗煙は先づ譯經して、次に菩薩の傳を明したとある。菩薩の傳といふのが、即ち二十七祖を意味するに相違ない。その次に「辯二其前後一」といひ、「甄二崩宗承一」といふにて知られる。「編補五九之章、分經四六之軸」といふのは、

この『五明集』が新に五九章を増補して、之を四六軸に分つたといふのであらう。而して其本傳は珠玉を集め、佳寶玉とも見るべき外義をも兼備したのであつた。「廻合四賢」の意味も不明だが、この記事の前に、曇曜・文成帝・黃元眞の名が出て居るから、これに吉弗煙を加へたのであらうか。「先陳六葉」は過去六佛の事であり、「次明五明」は釋尊及び大迦葉以下の二十七祖を叙した事であるに相違ない。而して後に、これを「楷定古今、共詳佛事」とまで徹底せしめて居るのである。『寶林傳』著者は、つまりこの五明集によつて印度以來の祖統說が完成せられたと讚美して居るのである。

斯くまでに『五明集』を讚美せるは、主として師子・斯多の師資關係が、この書によつて明了にせられて居るが爲でなくてはならぬ。寶林傳著者は斯の如くにして五明集を讚美したのであるが、予はこの『五明集』も、或は『寶林傳』の撰者智炬によつて編纂せられた假託の書でないかと想像する。いづれにせよ、吉弗煙などいふ三藏は、全く他に見られぬ架空の人物である。この『五明集』につきて、契嵩は『正宗論』の三ケ處に於て言及し、而して吉弗煙を以て、吉迦夜の同名異人として居る。

說者又曰、吉弗煙與二曇曜一同時別作レ此、爲二五明集一、（蓋廣二乎付法傳一者也。吉弗煙亦吉迦夜也。）亦謂有二二十七世一、不レ止二於師子祖一而已矣。

然吉迦夜亦名二吉弗煙一、諸家謂共曇著二五明集一、不レ止二乎二十四祖一。

五明集亦不二復見一、雖レ有二稍得レ之者一、或別命二其名目一、如二寶林傳・聖胄集之類一。又不レ列二譯人之名氏一、後世復不レ能レ考二其實一。

嵩に依れば、『五明集』の著者の名は、後魏の吉弗煙で、『付法藏傳』の譯者吉迦夜と同人なのであるから、『寶林傳』卷六の佛煙は展轉の誤寫である事を知らしむる。而して嵩の記事から見ると、吉弗煙は『付法藏』の傳譯と同時に、別に『五明集』を廣くして、その中には師子祖に法統が絕えたとせずして、二十七祖を立てゝ居たのである。その事は、『寶林傳』卷五師子

比丘章や、巻六婆舍斯多章が、『五明集』によつて師子後の法系を說いて居る事によつて明瞭にせられる。『五明集』の二十七祖は、西天に於ける傳統を說いたのであるから、その中に達磨を加へないのであり、之を加へれば普通の二十八祖となる。而もまた嵩はこの書が逸して傳はらず、稍之を得るものがあつても、『寶林傳』・『聖胄集』の如き名目の下に世に行はれるか、或は吉弗煙の名を加へずして行はれて居るから、どれが『五明集』の傳なるかを判別する事が出來ぬと言つて居る。之を要するに、五明集なるものがあつて、その書の中には、二十四祖に止まらぬ法統が叙せられてあつたが、今は逸して傳はらぬといふ。然し嵩が別にその名目を命ずと言へる如く、現に『寶林傳』の中の二品に、この書目が加へられてあるから、兎も角かゝる書のあつた事は、敢て疑ふに及ばぬが、後魏の吉迦夜が曇曜と共に別修したといふは、考へられ得べき事で無い。古『壇經』の成立前後より、師子比丘の法系に關して、問題があつたのであるから、蓋し、中唐以後のものであらう。予は一歩を進めて智炬の撰でなかつたかとさへ思ふのである。

　道原の『景德錄』巻三には、洛陽李常の私第に於ける第三祖僧璨の爲の建塔設齋會に於て、西域三藏犍那を中心とする祖統問答中に、六祖の門人智本禪師の說として、後魏の廢佛の時に曇曜が紛紜中に於て、單に諸祖の名字を錄するを得たが、或はその次第を忘失し、之を衣裏に藏して巖穴に隱るゝ事三十五歲、文成帝の時に法門中興して、曇曜は僧統となり、乃ち諸沙門を集めて重議結集して、『付法藏傳』を得た。その中に少しく差互あるは、曇曜が抄錄の時に怖懼の爲に生じたのである。又一十三年を經て後、帝は國子博士黃元眞に令して、北天竺の三藏佛陀扇多・吉弗煙等と、重ねて梵文を究め、宗旨を甄別し、師承を次叙して、以て紕繆なきを得しめたと言つて居る。これは『寶林傳』巻八の所說を承けて、これに少しく修正を加へたものである。嵩は『定祖圖』の中に之を引證して居るが、然し文成帝を孝文帝に改めたが爲に、山谷に隱れたる年時を三十餘年と改め、而してこの因緣事迹に評を下して、「曇曜の爲せる付法藏傳は、その文誠に草錄に類し、彌遮多迦より師子羅漢に至る、凡そ七祖師最も缺け、殊に本末なし」と言つて居る。『寶林傳』は、之が爲に帝命によつて、吉弗煙が、

重ねて梵文を究めて、『付法傳』の紕繆を正したといふのであるが、特に別の譯を爲したのでない。これが『五明集』でなくてはならぬのである。李常の私第に於ける犍那中心の齋會の因緣は、また『寶林傳』に載せられてある。契嵩は、『正宗記』にも『定祖圖』にも、この事迹を載せて居り、『景德錄』は、僧璨の條下に之を載せて居る。

さて吉弗煙の事迹を一考するに、種々の疑難がその中に含まるゝ。(一)北魏廢佛時代に於ける唯一無比ともいふべき護法僧曇曜に對する見方が、何といふ偏頗な、而も侮辱的であるかに驚かさるゝ。諸祖の名字を抄錄する時に、怖懼の爲に差互あるを來したといふが如きは、禪家の主張を立てんとする所に出でたとはいへ、斯くまでに至れば、早や宗辯の弊に墮して居る。(二)『付法傳』は、西天の付法を記錄せる殆んど唯一のもの、恐らくは曇曜の撰述で、傳譯ではあるまいが、この書の佛教學界に及ぼせる效益は、今日猶些かも滅せぬ。然るに師子比丘に於て法系が絕えたといふその記事が、禪家の祖統に都合が惡いといふ所から、或は次第を忘失し、或は少しく差互あり、紕繆ありといふは、古典に對する甚しき失當の言である。(三)『付法藏傳』結集の後、十三年を經て、文成帝が佛陀扇多・吉弗煙等に命じ、重ねて梵文を究めて、師承を次序し、以て『付法藏傳』に紕繆なからしめたといふは、全く跡かたもなき事柄である。第一吉弗煙といふ名は、翻譯三藏中にない。若し之を吉迦夜の事とすれば、吉迦夜が曇曜と共に『付法傳』を譯したのは、孝文帝の延興二年(四七二)であり、佛陀扇多の譯經は、魏末(五三一)から始まるから、其間實に少くも六十年の差があり、到底共譯する事が出來ぬ。第二に、『景德錄』は、前には『付法傳』を以て重譯結集のものとし、こゝには重究梵文として居るのは、或は撰述なるかの如く、或は傳譯なるかの如く、其間に一貫がない。蓋し『寶林傳』の所說は、吉弗煙のものを五明集とするらしいのである。第三に佛陀扇多を以て文成帝の時代とするは、全く譯經史に背馳する所である。更に契嵩が、孝文帝の世に法門復興し、曇曜が再び現はれたと記すに至つては、益々誤謬を累ねたものである。要するに、この說は、敵手が『付法傳』を模擬として非難し來るに對し、如何樣にかしてその書の中に缺陷あらしめんとの意圖より案出せられたもので、之が爲に魏代の一大譯家た

る掬多までをも拉し來れるは、巧妙なるが如くにして、却つてその中に大なる謬謬を犯して居るのである。今日から見る時は、徒りに奇怪な說と思はれるけれど、禪宗史に關する論議の盛な時代にあつては、斯るものゝ出づべき要求が十分にあつた事と察せられる。吉迦夜より古弗煙となり、曇曜より佛陀掬多となつたのは、背後に如何にして禪史に權威を與へんかの意圖が見られる。智本禪師の名は、燉煌出土の『神會錄』及び『景德錄』に於て、六祖の弟子中に見えるが、然し何等の記事も無い。

五、『西國佛祖代代相承傳法記』

傳教は、入唐以前に於て、法祖道璿が大唐より寫傳せる達磨法門の血脈を受けた。『付法簡子』といふのは、その記錄であらう。それは北宗系のものである。又、入唐して、貞元二十年（八〇四）を以て、天台山禪林寺翛然より、天竺大唐二國の付法血脈を傳授せられた。『傳法記』といふのは、この傳授本であらう。斯くて天竺以來の血脈が出來たのであつて、而して傳教の傳ふる二十八祖說は、天台山に傳はれるものなのである。この『傳法記』の中に、達磨大師と弟子の佛陀耶舍との關係について、奇傳が載せられてある。それは、達磨大師が、弟子の佛陀耶舍に向つて、汝振旦國に往いて法眼を傳へ、以て彼國の之を信ずるや否やを看るべしと命じたので、耶舍は師の付囑を奉じ、舶に附して此土に來り、秦中に到つて大德數千人の坐禪加行の精進なるを見たが、忽ちに耶舍の所說を聞いて、一人も信ずるものなく、皆妖訛の說なりとて、遂に之を擯したので、耶舍は廬山東林寺に向つた。遠大師之を迎へて種々に請問して、煩惱と菩提との本性不二なるを悟るに至つた。後時に耶舍はこゝに於て無常したので、達磨大師は弟子の無常を知り、遂に自ら船を泛べて此土に渡來し、初め梁國に至つて武帝と對談した、云云といふのである。

傳教はまた『付法簡子』を引いて、宋雲が一胡僧の隻履にして歸西するに遭つたと言ひ、更に梁の武帝の製せる達磨碑の

頌を引證して居る。

達磨が渡來の前に二弟子を遣はしたといふ事は、『歷代法寶記』の中に於て既に言はれ、『北山錄』から見れば、『寶林傳』の中にもあつたから、この『傳法記』から始つたものでない事は明白であるが、彼は佛陀と耶舍とを分けて、佛陀跋陀羅及び佛陀耶舍の二人とするのであり、これは之を連結して佛陀耶舍一人とするのである。何れにせよ、佛陀跋陀羅が長安に擯せられて廬山に迎へられ、遠法師の爲に禪經を出した事實を基礎として斯かる說が案出せられたものである。佛陀耶舍も廬山に來た三藏であるが、然し之を取りまく傳說は佛陀跋陀羅のである。この說の意圖は、長安の擯斥はその頓悟法門によつたもので、獨り遠法師のみ悟つたとするにある。之が爲に、達磨と耶舍とを師弟子たらしめたのであるが、東晉の耶舍が後魏の達磨の弟子であるといふ所に、淺薄な斧鑿が見える。然しこの傳說が、遂に下つて宋の契嵩までを支配して居るから、禪史の發展に興味が惹かれる。

六、晉佛馱跋陀羅の二十七祖說

『傳法記』の達磨の弟子とせらるゝ佛陀耶舍所傳の二十八祖說と相並んで行はれたものは、跋陀所傳の二十七祖說である。この跋陀も、また契嵩が宗證略傳中に加ふる所で、その所傳とせらるゝ二十七祖說は、蓋し、『寶林傳』・『祖堂集』に掲げられてあつたものである。然し嵩は、跋陀と達磨法門との關係より、『寶林傳』の所說に滿足せずして『禪經』を加ふる事によつて特殊の解釋を施したのである。その背後に、『歷代法寶記』に傳ふるが如き跋陀觀が横はつて居たからである。

『正宗記』第九の中に、嵩は跋陀に關して、「長安を擯せらるゝや、南して廬山に適き、惠遠が書を秦王に致して、その擯を解くに遣ひ、請によつて禪經を出したので、惠遠は爲に序を作り、因みに惠遠が天竺の傳法諸祖を問ふや、跋陀は之に對して次の様にいつた」と記して居る。

西土傳法諸祖師、自二大迦葉一直下相承、凡有二二十七人一。其二十六祖、近世滅度、號二不如密多一者。所出其繼世弟子、曰二般若多羅一者、方在二南天竺一、盛行二教化一。吾昔遇レ之。

東晉の跋陀が、宋の孝武帝の時に入寂せる般若多羅の盛時に、南天に於て遇つたといふ事は、勿論怪しむべきであるが、然し目睹せる跋陀の說と言ふ以上は、絕對の信用が置ける事となる。何故に達磨が擧げられてないかについて、嵩は「達磨多羅が未だ世を繼いで祖とならぬ時であるから、之を擧げないのである」と說明し、而して嵩は般若多羅との關係から、跋陀を以て達磨法門の猶子といふ事を導き來つて、その說に權威を與へて居る。これは『禪經』に基づいて言つたのである。そは、跋陀が業を大禪師佛大先に受け、佛大先はもと二十七祖般若多羅の弟子であるから、菩提達磨と同嗣の弟兄といふ所から來て居る。嵩は言つて言る。

夫禪經者、蓋出二於菩提達磨一、而佛馱跋陀羅所譯、廬山慧遠法師序レ之。達磨者如來直下相承者也。佛馱跋陀羅、乃佛大先之弟子、而達磨法門之猶子也。(「正宗論」)

『寶林傳』にも、跋陀が遠公とその傳法諸祖の世數を言つて居り、その說が上記の二十七祖說に異らぬ事を、嵩は『定祖圖』の中に言つて居る。然し『寶林傳』の跋陀は、佛大先の師であるから、その點が『禪經』のと反對になつて居る。『祖堂集』の中に、佛大先は跋陀の弟子で、達磨大師と同學の兄弟と言つてあるのが、やがて『寶林傳』の說である。嵩はこの『寶林傳』の說を以て、「誠に禪經に近いが、その序致倒なるに似たり」といひ、又「般若多羅が現に南天に在つて、未だ傳法せず」といふに不滿であつて、『正宗論』の中に、或は「寶林未レ可レ爲レ據」といひ、又「或寶林、西僧傳レ之者、未レ精乎」と評して居り、進んで會通說を出して、「菩提達磨、始は小乘禪觀を跋陀に學び、後に大先と共に般若多羅に受法した。これ大小乘互に師弟子と爲つたものである」と說明して居る。

以上『禪經』に基づく嵩の傳統と、『寶林傳』・『祖堂集』のそれとを比較すると、左の如くなるのである。

『禪經』說　般若多羅─┬─佛大先─跋陀
　　　　　　　　　　　└─達磨

『寶林傳』說　跋陀─┬─佛大先
　　　　　　　　　　└─達磨

跋陀所傳の二十七祖說には、歴史的根據は無いが、契嵩の苦心慘憺を知らんが爲に以上の如き煩瑣な研究に立ち入つたのである。殆んど『寶林傳』をそのまゝに承けた契嵩も、跋陀を以て達磨法門の猶子たらしめんが爲には、跋陀の師資の點に於て之に反對するに至つたのである。契嵩をして斯くまで頑強に之を主張せしめたのにも、その根據とすべき傳說があつたのである。それは跋陀を以て達磨の弟子とする說であつて、嵩が神淸を駁斥せる文中に「秦人に擯せられたのは跋陀であつた。祖師の來るは大因緣による。二弟子の擯によらんや」といへる所に見らる。二弟子の擯を傳說して達磨が西來したといふ事迹は、神淸に依れば、『寶林傳』に出て居たものである。而してこの傳は、もと『歴代法寶記』に見えて居る。即ちその菩提達磨多羅の傳中に、先づ佛陀・耶舍の二人の弟子を遣はして秦地に往いて頓教悟法を說かしめたが、秦中の大德が之を信受せずして、擯斥したので、達磨多羅は自身海に泛んで來たといふのが、それである。これは東晉の佛陀跋陀羅及佛陀耶舍の二人を以て、等しく後魏の菩提達磨の弟子としたもので、學問上からは素より價値のない說であるが、この說が相當に行はれて居たのであつた。我が傳教の所傳の中に、前述の如く、達磨の弟子佛陀耶舍の二十八祖說があつた。その中には矛盾があるが、中唐以後の禪家の間に種々の說が行はれて居た事を知るべき材料として頗る面白いものである。斯の如き異傳があるので、『寶林傳』に集めて大成せられ、『祖堂集』・『景德錄』に繼承せられ、他宗との間に論難があつたに關はらず、遂に契嵩に來つて、ゆがみなりにも定說たる形を取つたものである。之を一考するに、佛陀跋陀羅の跋陀の中に、少林寺の開創た

る北魏の、跋陀禪師の事蹟が加へられて居ると思ふ。それが爲に、多くの矛盾が起るのである。達摩があらかじめ二弟子を秦地に遣はした事は、現存本卷八の達摩傳後半中にないから、卷七の前半にあつたのであらう。卷七は缺本である。

七、唐揵那の二十七祖說

跋陀の二十七祖說の外に、唐の天寶年間の揵那の二十七祖說もあつた。河南の尹李常の私第に於て、三祖僧璨の建塔供養會の時、西域三藏揵那も會中にあつた。李常は之に對して天竺の禪門祖師の多少を問ふたので、揵那は般若多羅に至るまで二十七祖あり、若し師子尊者の傍出達摩達の四世二十二人を加ふれば、總じて四十九祖となる。若し七佛より、璨大師に至るまで、橫枝を加へざれば、凡そ三十七世となると答へ、李常がまた會中の耆德に向つて、嘗て祖圖を見るに、或は五十餘祖を引き、支派の差殊あり宗族の不定あり、或はたゞ空名なるものあるは、何故かと問ふたので、六祖の弟子智本禪師が、曇曜の『付法藏傳』の詭謬因緣を述べた事が見えて居る。揵那の說は『寶林傳』卷八、第三祖僧璨傳に附記せられ、『景德錄』に承けられ、契嵩は、これを宗證略傳中に加へてある。

これまた中唐時代における禪門祖統に關する一資料である。『寶林傳』の般若多羅を加ふる二十七祖は、舍那婆斯等を立てる古禪經系と異る。若し予の推定の如く、般若多羅は馬祖系の二十七祖中の人であり、舍那婆斯は神會系の二十七祖中の人であるならば、神會の感化を受けた李常の私第に於ける祖統問答としては、少しく受け取れぬ點がある。

八、梁寶唱の『續法記』

『續法記』なるものは、契嵩によつて、『寶林傳』と相並んで、禪史の基礎とせられたものであつた。契嵩が、『寶林傳』以來の達磨の年代を改めたのは、耆宿の傳へた寶唱の『續法記』所傳に據つたもので、而してこの契嵩の說が禪史の定說とな

つて居る事でも、その重要性が分るのである。現存『景德錄』は、冠首に西來年表を加へて、その末尾に『續法記』の由來を一言し、北齊時代に於て、那連耶舍が萬天懿と共に譯せる七佛二十八祖の傳法事迹である旨を述べて居る。この那連耶舍の所譯とせられる七佛二十八祖說は、支彊のと共に契嵩の大に尊重せる所のものであるが、那連耶舍の事迹は種々に傳へられてあるから、多少の煩瑣を厭はず、先づ之を細說して見る。契嵩によれば次の如くである。

那連耶舍は、東魏孝靜の世（五三三―五四九）に鄴都に至つて、翻譯に務め、高齊の世に及んで益々譯經に從つた。初、處士萬天懿と共に、『尊勝菩薩無量門陀羅尼經』を譯出した。天懿嘗て耶舍に向ひ、西土に於てこの敎を奉ずる大士ありやと問ふたら、耶舍は西國の諸祖二十七大士は皆また之を受持して居る。その二十七祖般若多羅の弟子達磨多羅は、昔、明帝の正光元年（五二〇）に、この震陽に至つたが、この人も亦此經を尊んだと答へた。萬天懿は、之に對して、この大士のことは我も亦聞いて居るがその後を繼ぐものあるべきかと問ふたので、耶舍は十三の偈讖を以て答へ、而して吾が滅度の後、凡二百八十年に、是國に大王あるべく、その時偈讖中の賢聖が相次いで出づべく、一勝師が始めて、甘露門を開けるに因つて、後を致す此の如くであると說いた。天懿卽ち耶舍に從つて讖偈を譯し、耶舍は般若多羅及び菩提達磨の事を譯出して、之を與へた。契嵩は、こゝに當時の賢名を亡すと註して居る。――耶舍は尋いで悠然として獨り廬山に往き、遂に山中に入滅した。

其後梁の簡文帝之を聞いて、使臣劉懸運をして、齊に往いて其書を取つて歸國し、寶唱に詔して『續法記』に編入せしめた。（『正宗記』第九）

（前略）耶舍遂に偈を以て之に答へ、その說皆隱語であつた。凡そ七佛より二十七祖に至ると、及び達磨二十八祖傳受の事と、蓋し此れ耶舍の所譯である。（『定祖圖』）

夫れ七佛より二十五祖婆舍斯多に至るものは、支彊の所譯に出で、益して二十七祖に至ると、及び二十八祖達磨多羅西土

傳授の事迹とは、蓋し耶舍の所譯に出でたのである。『寶林』・『傳燈』の二書より推すに、曇曜がその始に單に之を錄せるものに至るまで、その本は皆支彊・耶舍二宗の說を承述したものである。（『正宗論』）

以上は、契嵩が『續法記』について述べ且つ論じたものであるが、この傳記の中に、幾多の破綻が見られる。（一）那連耶舍といふのは、高齊より隋代に亘りて譯經した那連提黎耶舍の事であらうから、之を東魏高齊の人と為すも、時代に於て相違は無いが、萬天懿と共譯した事は、經錄に見えぬ。『尊勝無量門陀羅尼經』は、天懿が清河元年二年（五六二―五六三）に於て譯したもので、現存して居るが、那連耶舍との共譯でない。（二）耶舍の十三の偈讖は、『祖堂集』にも、『正宗記』にも載せられてあるが、その中には、馬祖・石頭に關するものがあるから、この傳說は、馬祖・石頭以後に成れるもので無ければならぬ。（三）耶舍が我が滅度の後二百八十年に大王あり、此時偈讖中の聖賢相次いで出づべしと豫言したとあるが、馬祖・石頭等の輩出したのは、二百八十年まで下らぬから、恐らくは一百八十年の誤寫であらう。而して甘露門を始めて開ける一勝師とは、初祖達磨の事である。（四）耶舍が廬山に入りて、遂に山中に入滅したといふのは、東晉慧遠當時の佛陀耶舍と、この那連耶舍とを混交したものである。（五）梁の簡文帝が、使臣をして耶舍の出せる祖統の事迹を取り來らしめたとあるが、簡文帝（五五〇―五五一）の時代には、まだ『尊勝經』が翻譯せられなかつた。隨つて傳說にあるが如き祖統が、猶未だ有り得べきで無い。（六）梁の寶唱は、天監年代より普通年間（五〇二―五二六）に亘る頃に於て活動した人であるから、これ亦更に簡文帝よりも前になつて、所要の耶舍とは三十年以上の隔たりがある。（七）第二十八祖を、或は達磨多羅といひ、或は菩提達磨といふは、其間に不調和をあらはして居る。以上の如くにして『續法記』の事迹は、之を那連耶舍・寶唱に關聯せしめては、到底成立せぬものである。契嵩が、耶舍の祖統に關する書名を亡すると言つて居るのは、結局この書の存在したといふ證據がない事を意味する。と言へばとて、『續法記』の存在を否定するのでは無い。予は、この書は、那連耶舍所傳・寶唱所編のものといふ標榜を以て表はれて居たが、然し馬祖・石頭時代以後の成立で無ければならぬといふ

のである。

一歩を進めていふ時は、この書、若し『寶林傳』以前にこれあらば、『寶林傳』が之を引用せぬ譯は無い。然るに『寶林傳』に引用されてないから、其後に成立せるものと見た方が適當であらう。『續法記』の名稱は、蓋し寶唱の『續法輪論』合七十餘卷に類似せしめたものである。唐元康撰『肇論疏』卷上の中に『續法論』を引證して、「梁朝釋寶唱作續法論一百六十卷、云宋莊嚴寺釋曇濟作六家七宗論」といひ、又「續法論文（又？）云、下定林寺釋僧鏡作實相六家論」と言つて居るのは、この『續法輪論』であらう。斷じて續法記ではない。斯の如く幾多の破綻があるので、契嵩も流石に記事のまゝに之を承認するを得ない爲に、或は「寶唱が續法記を作れるを見ず、年月も尙疑はし」といひ、或は「當時梁に喪亂あり、何ぞ求法に暇あらんや」といひて、自ら寶唱所編を否定するまでに至り、而して一方には、「たゞ其文字を取るのみ。北よりして南に傳はれるは、其來るに因あり。且らく舊錄に從つて之を筆するのみ」と言つて居るかと思へば、他方には「支彊の七佛二十五祖說を叙して、二十八祖に至れるは、耶舍の所譯で、魏の曇曜が祖統の名字のみを錄したものに至るまで、支彊・耶舍の說を承けぬは無い」とまで強調して居る。つまり、寶唱所編といふを否定して、其中の耶舍所傳說のみを取るのである。

以上『續法記』の成立を『寶林傳』以後のものとし、而してその中に耶舍の傳とせられるものが載せられてあるべきを述べた。耶舍の偈讖十三首は、契嵩が譬隱語といへる如く、悉く文字の謎であり、蓋し『寶林傳』の九偈讖の意趣を繼承したものである。この十三偈讖は、『正宗記』卷九にも出て居るが、『祖堂集』の達磨傳中のは、偈釋を加へてゐる。この偈讖は、一は最も能く『續法記』の特色を示すものであり、二はこの書成立の年代をその中に暗示して居るから、次に之を揭げて見る。『祖堂集』の那連耶舍の事迹は、『正宗記』のよりも簡略なだけで同一のものであるが、其中に『正宗記』にないものも及び異るものもあるから、之を出して對照の便に供する。

達磨大師同學兄、名二佛大先一。此佛大先、是佛馱跋陀羅三藏之弟子。佛馱跋多羅、復有二弟子一、名二那連耶舍一。於二南天一大

化、後來二此土東魏高歡鄴都一。與二五戒優婆塞万天懿一、譯二出梵本尊勝經一部一。万天懿問下彼天有二菩薩傳教一不上。那連耶舍答曰、西天諸祖二十七祖、悉說二此法一。名二般若多羅一。亦有二弟子一、名二菩提達磨一。至二此土一、後魏第八帝翊太和十年、至二于洛陽一、少林寺化導、至二九年一示滅。經二千一十五年一。

この說の那連耶舍の法系及び跋陀羅と達摩との關係は、頗る異樣のものである。卽ち佛大先も、達摩大師も、那連耶舍も、いづれも跋陀羅の弟子とせられて居る。晋の跋陀羅と、魏の達摩と、及び北齊の那連耶舍とは、頗る年代の異る師資といはねばならぬ。予は跋陀羅傳の中に、少林寺開祖の跋陀禪師の事迹を、故意に含めて居るものと思ふ。契嵩は、この師資關係を載せて無い。又達摩の此土に來た年代を、後魏の第八帝翊の太和十年としてあるが、これは『寶林傳』の說を承け用ひて居るのであつて、その中に古拙な誤謬を含んで居て面白い。第八帝翊とは、孝明帝（五一六—五二七）の諱で、太和十年（四六六）は、之に先つ孝文帝の年號であるから、其間には如何ともし難い乖離がある。『景德錄』はこの說をそのまゝに承け用ひたが、契嵩は之を正して正光元年（五二〇）としたのであつた。契嵩が『續法記』を引用するに當りて、自己の訂正せる年號に改めてあるのは、却つて宜しくない。

次に十三の偈讖を出す事とする。『祖堂集』は一一解釋を加へてあるが、今この解釋を略して、唯その解釋中より、偈讖の意味する禪師の名だけを取り出して、各偈を終りに、括弧を加へて之を揭げた。この中、第九偈の「石上有功勳」に註して、「石上とは、秀大師の弟子、南宗の碑を磨却して、神秀を六代と爲さんと欲するも、天の從はざるを何ん。乃はち會大師を得て、再び立て實に錄せる故に、功勳あり」といへる中には、南北の紛爭事實を含んで居るのである。『正宗記』には第七偈の後に、耶舍が「前所レ記者、將下有二國德一間生上。吾不二復語一。然其後之事、爲レ汝並以二六偈一記レ之」とて、第八の神秀以下を一連に記して居る。而して『祖堂集』のと多少文字を異にする所があるから、『正宗記』所載のものを、其句の下に別記する事とした。

（七）三藏又讖曰

領二得珍勤語一　離レ鄉日日敷

移レ梁來二近路一　余算脚天徒（馬祖）

米梁　移

（八）三藏又讖曰

良地生二玄旨一　通尊媚亦尊

比二肩三九族一　足下一有分（神秀）

屯

（九）三藏又讖曰

靈集媿二天恩二　生レ牙二六人

法中無二氣味一　石上有二功勳一（神會）

（十）三藏又讖曰

本是大虫男　廻成二師子談一

官家封馬嶺　同詳三十三（印宗・祥岑等）

蟲　馮

（十一）三藏又讖曰

八女出二人倫一　八箇絕二婚姻一

朽床添二六脚一　心祖衆中尊（老安）

九

（十二）三藏又讖曰

走戊與レ朝隣　鵝烏子出レ身

二天雖レ有レ感　三化寂無レ塵（忠國師）

潮　嫣

（十三）・三藏又識曰

說レ小何曾小。　曾レ流又不レ流　少。

草若除二其首一　三四欄レ門修（石頭希遷）

斯の如き偽類の偈言は『寶林傳』の達磨傳の中にも見らるゝから、『續法記』のは之に倣つたものであらう。この『續法記』は契嵩の時にあつたものだらうかといふに、嵩が那連耶舍を宗證略傳中に加へ、甚しく前偽の引用を爲して居り、文の構成が、『祖堂集』のと異る所から見れば、契嵩が之を見たりしを察せしむるのである。然し書物はあるが、その言ふが如く、梁寶唱所撰とは爲し得ぬからして、嵩は前記の樣に之を否定するが如き口吻を用ひたものであらう。『正宗記』達磨傳に附して、契嵩は次の如く言つて居る。

契嵩少聞二耆宿云一、嘗見二古祖圖引二梁寶唱續法所載一、達磨至レ梁、當二普通元年九月一也。

耆宿の言によつて、『續法記』に接したのであつた。普通元年は後魏の正光元年に當る。達磨渡來の年代が、『寶林傳』・『祖堂集』・『景德錄』に於て後魏第八帝明太和十年（五二七）とせられ、『正宗記』に於てのみ明帝正光元年（五二〇）とせられて居る相違問題が、著しく目につくのであるが、嵩は『續法記』の年時を用ひて、『寶林傳』の普通八年（太和十年）を改めたのである。

九、後魏楊衒之の『銘系記』

契嵩は、『正宗論』の中に書名を『名系集』とし、その中にありとして、那連耶舍が嘗て東魏曇啓を西天竺に會して、共に祖事を譯して漢文と爲し、譯成つて耶舍先づ之を持つて東來したといふ記事を引證し、而して後嵩は「然れども支彊の所譯と、未だ嘗て異らざるたり」と評して居る。これによつて、達磨當時の期門太守楊衒之の名に託してあらはれた『銘系記』

或『名系集』なるものが、契嵩當時にあつた事が知られる。元の念常の『佛祖通載』卷十の中に、佛祖傳法の偈に關して、『銘系記』を按ずるにとして引證してあるのが、即ち契嵩の言及して居るそれである。曰はく

東魏靜帝興和二年庚申（五四〇）……高僧雲啓往二西域一求レ法。至二龜玆國一、遇下天竺三藏那連提耶舍、欲上來二東土一傳上レ法。雲啓曰、佛法未レ興、且同止レ此。遂將二梵本一、譯爲二華言一。雲啓去游二印土一。那連將レ至二西魏一、値二時多故一、乃入二高齊一。以二宣帝禮遇甚厚一、延居二石窟寺一。

以二齊方受一レ禪、未レ暇レ翻二譯別經一。乃將下龜玆與二雲啓一所レ譯祖偈因緣上、傳二居士萬天懿一。乃殷勤扣問、深悟二玄旨一。遂將下校勘昭玄沙門曇曜、同二天竺三藏吉迦夜一、所レ譯付法藏、失二於次序一、兼無二偈識一寫上レ本進去。魏朝證二其差謬一。

『通載』は、その後に『付法傳』の記事を揭げて居る。『銘系說』の記事が、どこまでか分らぬが、『付法傳』までを加へても、年代上差支へない。

付法藏傳、乃魏武眞君年中、崔浩寇謙之邪說、毀二滅佛法一。至二文成帝和平中一、重興二故缺一。梁簡文帝、聞二魏有一レ本、遣二使劉玄運一、往レ彼傳寫、歸二建康一流二布江表一。

その後に、『寶林傳』・『聖胄集』・『續寶林傳』・『景德傳燈錄』・『廣燈錄』・『續燈錄』を擧げて、其後に『云々』としてあるから、文面から見る時は、この云云までが『銘系記』の引文であるかに見らるゝが、魏代の書に唐宋年代の撰述の載つて居る譯がないから、魏代のものだけを、その引文と見て置く。之を契嵩所引と比較するに、書名が異るのみならず、耶舍と共譯せる東土の僧名を雲啓とする點に於ても異るが、然し事迹の全同なる所から、同書の引用と見る事が出來る。蓋し、雲は曇の誤寫であらう。

『銘系記』のこの耶舍事迹は、『正宗記』・『定祖圖』にあるもの、及び『祖堂集』にあるものと、同事の異傳である。その異る點は、『正宗記』・『祖堂集』には、耶舍が高齊に來て後、二十八祖までの事迹を出して、之を共譯者萬天懿に與へたとし、

『銘系記』にては罽賓國に於て雲啓と共譯する祖偈因緣を持ち來つて、萬天懿に傳へたと爲せる所にある。『正宗記』・『祖堂集』のは、必ずや『續法記』に出て居たもので、この『銘系記』のは、恐らくは其後を承けて、祖迹因緣の譯處を、罽賓國に遡らしめたものであらう。

さて楊衒之は、『傳燈』・『正宗記』によれば、期（或其）城の太守で、達磨の晩年、西天五印の師承・祖道を尋ねた人であつた。『銘系記』の著者は、そこに出發點を見出し、『續法記』の傳を拉し來つて、この事迹を展開せしめたものであらうが、この楊衒之が、高齊時代の耶舍の所傳の記錄者としては、時代の上に乖離がある。一切の資料を集め來つて、之を自家の用に供せる契嵩すらも、楊衒之を宗證略傳中に加へぬのは留意すべき事である。嵩はこの記事を以て、支彊の所譯に異らずと言つて居るが、この評もまた當を得て居らぬ。支彊の所譯とせらるゝものは、七佛二十五祖であつた。これは二十八祖の祖偈因緣である。念常が、佛祖傳法偈を掲載せる七種の禪史を并列して後、「他宗はその原を知らずして、七佛の偈に譯なしといふ。寡聞淺識、一に妄謬に至る。良に笑ふべきなり、」と言つて居るが、笑ふべきは他宗のものにあらずして、その原を正し來る時には、却つて禪宗史家の或ものの上に加へらるゝ事とならねばならぬ。

大乘世界觀の基調としての假

（成實宗より天台宗へ）

一、序　說

印度の唯心思想は、現象界の一切を空と觀じ、如露亦如電と觀じ、如幻夢泡影と觀じた。露電幻夢泡影は何等永遠性なき一時の現象に過ぎぬから、世界人生を斯く觀る事は、彼岸の憧憬をいやが上にも强むる事に取つて、此の上も無い事ではあるが、然し世界人生の意義に關しては、何等の保證を與へぬ如くに見える。而してこの世界觀は、獨り眼前の世界を空ずるのみならず、また空じた最後に表はるゝ理想の彼岸をも同じく「空」と名けたのであつた。空とはこれと押へる事も出來ず、從つて何と言ふべき語も無いの謂である。この空の理想は、長くそのまゝに止まるを得ぬもので、一轉して「中」とせらるゝに及んで、夢幻泡影の世界は「假」といはれた。この假は、中を背後に有し、中の假象たるの意に於て、初めて意義を有するのであるが、思想の發展する所、後には假を外にして中も無いといふまでに及び、斯くして世界人生は絕對の價値を有するに至つた。然しこの絕對價値としての世界人生は容易に言はるべきで無い。一度は夢幻泡影の世界觀を經過せねばならぬのである。思想としても左樣であるが、實際上の行歷に於ては特に然りである。

天台大師は、一切を說くに、空・假・中の三諦といふ形式を用ひた。その中に於て最も理解し易からざるものは、假であるが、この假は世界人生を表はすものであるから、吾人に取つて最も關心せらるべきものである。この空・假・中の三は、有・空・中の三者と、同一に取り扱はれて居るらしいが、然し能く之を考察すると、同一では無い。有は常識の世界人生觀を表はすものであり、假はこの常識觀を去つて後に成立したのであるから、一たび空の洗練を受けたものである。天台大師が三諦觀を組織するに至るまでには、成實・三論二宗の空假中に對する考察が、頗る緻密の域に到つて居た。中にても、假に對する考察が、最も論議せられたのであつた。この論議があつての後であるから、それが天台大師に取つて、容易に取

り入れられて、有名な三諦の組織となつたものである。

これを序として、煩瑣ではあるが、然し佛教思想の發展上重大な位置を占むる中と假との問題、殊に假に關する問題を述べて見ようと思ふ。この中と假との關係交渉は、敢て成實家や三論家や天台家のみの占有では無い。蓋し大乘世界觀の基調を爲すのであつて、これがやがて一般の大乘に通じ得る底のものである。佛教哲學中に於て、巧みに中と假との問題を解釋したものは、天台家であるが、その前に三論家の力を極めての論議があり、猶その前に成實家の論議のあつた事を知らねばならぬ。成實家の中假は、三論家によつてその意義が變ぜられた。三論家の論議があつて、初めて天台家の中假說が成立するのであり、また了解せられるのである。成實家の書は現在せぬが、嘉祥の『中論疏』や『二諦章』や『大乘玄論』を通して之に接し得る。成實家の思想は、三論家によつて、或は可なりにゆがめられて、解釋せられて居りはせぬかとは思ふが、そは各自の識見によつて通ぜねばならぬ所のものであらう。この問題は、支那佛教史の關係に於て取り扱ふのであるから、印度成立の唯識說までには遡らぬ事を附言して置く。

二、成實家の二諦相卽說

元來、中の思想は、眞俗二諦の相關より上揚せられたものであるから、中の思想を知らんが爲には、その先決條件として眞俗二諦の關係交渉を知らねばならぬ。この二諦思想は、印度に於て多くの經論に見らるゝのであつて、支那の佛教學界にあつては、南北朝の初期より論議の題目となり、特に梁代に於て活潑な狀況を呈したものであつた。物を兩面に分けて見るのが二諦であつて、この簡單な一種の組織が、斯くまで活潑に論議せられたのは、恐らくは支那固有の思想たる陰陽二元の分ち方に類似を有する所にあらうと思ふ。眞俗二諦の眞諦は出世間法であり、俗諦は世間法であるから、二諦の關係交渉といふは、世間法と出世間法との關係交渉である。

二諦につきて、第一著の問題となつたものは、二諦の體は一であるか二であるかといふにあつた。若し二諦の體が異るとせば、その間に必然の關係が無くなるし、之に反して一つでありとせば、如何して二諦が成立すべきか。この問題は形が異るにせよ、蓋し永遠の課題である。これにつきて一體說と異體說との二派があり、更に一體說につきて、四種の異說があるから、全體として五種の說があつたのである（嘉祥二諦章）。一體說の第一は世諦を以て體とするの說である。曰く、世諦は本であり、體であつて、眞諦は末であり、用に外ならぬ。吾人は眼前の世界人生を捨きて眞諦に悟入するが、眞諦よりして、世諦に入る事が無い。吾人に取りて現存するものは世諦を外にして見られぬといふのである。物質よりすべてを說き來たらんとする思想は、やかてこの說の範疇に屬する。一體說の第二は、眞諦を以て體とするの說である。曰く、眞諦は本であり、體であり。世諦は末であり、用である。空の理を以て本とするは、古今の法則で、一切の世間法は、この眞諦の上に初めて成立するといふのである。精神の一元より一切を說き來らんとする思想は、やがてこの說の範疇に屬する。一體說の第三は互爲とするものである。曰く、前二說は幷に偏する所に起つたので、二諦は互に體となり用となる。卽ち體としては一であつて、義に於て異るから、一體兩用とすべしといふのである。色心二法の關係に於て、之を一體兩面とするのは、此の說の範疇に屬する。一體說の第四は、二諦を推し究めて無名無相の中道に到達しこの中道の上に二諦を建設したものである。曰く、中道と二諦とは二つのものでは無い、而も不二の中道より二諦が分れ、二諦と分るゝけれど、その間に不二の關係が認められる所に中道の義が立つと。以上は一體說である。而してまた異體說といふのは、世諦と眞諦とは、その體を異にする。假有は世諦の體であり、假有の無相なるは眞諦の體であるといふのである。

是等諸說は、經に「色卽是空、空卽是色」とあるが、さて空と色との關係を、如何に見るべきかにつきて分れたものであつた。第一第二の二說につきては、世諦を以て體としても、眞諦を以て體としても、結局一諦となつて二諦の義を失ふといふ批評が加へられた。第三の互爲說につきては、一體義別の一體とは世諦なりや、眞諦なりや、また別に一體ありやといふ

批評が加へられた。第四の中道説につきては、この中道なるものは二諦の中に攝せらるゝか、或はその外にあるか。無名無相といふけれど、既に斯るものを定立する以上は、還つて二諦の中に落ち込む事になるといふ批評が加へられた。第五の異體説につきては、二諦に各々體あらば、互に相反して、相卽の義が成り立たぬといふ批評が加へられた。

是等の五家ある中、初の二家は到底成立せぬので、考察の中に置かるべきは、後の三家である。後の三家の中の互爲説は莊嚴寺僧旻の説であつて、此の説は世諦（名相）と眞諦（無名相）とは、その體は異らぬが、然し名義は異るといふのであるから、兩者間に見られる「卽」を不異卽と名くる。次の中道説は開善寺智藏の説であつて、これは二諦を中道の體に統一し、中道と二諦との間に二而不二、不二而二の關係を見るのであるから、その間に見られる「卽」を卽是卽と名くる。次の異體説は、智藏の弟子の龍光寺僧綽の説であつて、これは二諦の體は異るが、其の間には不離の關係がある所から、其の間に「卽」の義が立つといふので、之を不離卽と名くる。斯くて是等三家の二諦の關係は、不異卽と卽是卽と不離卽との三者にまとめる事が出來、他に種々の説があつたが、是等三者以外に出でないとせられた。是等三者の中、異體説は初より相卽の義に反するから、これは論ずるに足らぬ。議すべきは、詮じつめると、互爲説及び中道説となる。互爲説につきて、三論家嘉祥は、或は中道觀が無いからまだ至れるもので無いと批評し、或は二諦の間に相卽を見ながら、名相と無名相との區別を見るは不可である。體は一つで義が異るといふのは、名義を以て眞諦以外法性以外とするものである。以て此の説を理とすべきでないと言つて居る。次の中道説につきては、二個の難を設けて居る。その一は、竪の難であつて、色卽是空といふは、色の起る時、空と同時に起るのであるか、或はまた色の前に既に空ありといふのであるか。若し未だ起らぬ時に、既に卽色の空ありとせば、その空は本有なり、常なり、色は始生なり、無常なり、兩者の間に、何ぞ相卽の理あらんやといふのである。その二は横の難であつて、色と空とに限界があるのであるか、無いのであるか。有らば異體とならん、無くば一體とならん。異體ならば相卽なく、一體ならば二諦なからんといふのである。斯くて嘉祥は、二諦の關係は不異卽でも無

く、卽是卽でも無く、勿論不離卽でも無い。非一非異にして、四句を以て論ずべきで無いといふ。

相卽とは二つの間に一つの義を見る所に起るものであつて、大乘佛教の隨處に表はれて居るが、その意義を闡明せんとする時に、不容易の問題に出あふ事が、こゝに看取せらるゝのである。その意義について、梁代の成實宗の學者は、頗る緻密に之を究めたのである。莊嚴の不異卽、開善の卽是卽、龍光の不離卽は、相卽の意義を闡明した三代表說であつて、恐らくは是等三者以外に出づる思想はあるまい。後の天台家は、「卽」の義を闡明するにつきて、名は異るけれども、意は是等三者に相當するものを考へて居る。それは四明が、今家の「卽」は、永く諸師のに異るとて、二物相合にあらず、背面相翻にあらず、たゞ當體全是なるべし、當體全是にして初めて「卽」の義が全しといふのが、それである。之を前揭の三說に比較するに、二物相合卽はかの不離卽に當り、背面相翻卽はかの不異卽に當り、當體全是卽はかの卽是卽に當る。天台家の「卽」は、二諦の體の異る間に見らるゝ如き「卽」でも無い、二諦の體は同じくて名の異る如き意義の「卽」でも無い、二諦の當體そのまゝ全一なる所に、「卽」の義が全しといふのである。これ二諦の關係は、親子の如く體の異る間に見るべきでも無く、また一枚の紙の表裏の如き體同名異の間に見るべきでも無く、天地の一色も一香も悉く三千の內容を有するから、もともと二諦の相違があるもので無い、眞諦と俗諦との相違を見るは、至らぬのであるといふのである。成實家の思想から天台家の思想に移るまでの間には、相當の距離があつて「卽」の義に關する三說が彼此頗る類似して居る。然しその內容が重要の點に於て異る。兩者の連絡を爲すものは、三論家の二諦觀であるから、これを闡明せずしては了解せられぬ。さて、三論家の二諦觀も、その表はれた言語だけからいふ時には、成實家のそれと一向に區別が見られぬ程のものである。にも拘はらず、三論家が根本的に成實家の二諦說を批評したのは、何づこにその差異を見るのであるか。これについて、十分に硏究せねばならぬのである。

三、成實家の三假說

成實家の學者は、三假によつて世諦を說き、四忘によつて眞諦を說いた。三假とは、三種の假名で、是等三種假名によつて表はさるゝものは假名であるといふのである。假名の事は、多くの經論に說かるゝものであるが、是等を綜合し來つて、三假にまとめ、これによつて世諦を成立せしめたのは、成實家の功績である。この三假は、後の天台家に於てもそのまゝに用ひられて居るから、蓋し假の思想はこれ以外に無いと言つてもよい。三種假名とは、因成假・相續假・相待假である。五陰によつて人ありといふは、因成假である。前念滅して後念あり、前念接し連るといふは相續假である。世の一切は君臣父子の如く相待するといふのは、相待假である。世諦は因緣より成り立ちて、前後の相續から時間的にその存在が知られ、彼此の相待から、空間的にその存在が知らるるが、その存在は、一時的のもので、何等の永遠性がないといふのは、「假」の意義である。然し永遠性が無いにせよ、眞諦と區別せらるべきものがあるといふ所から、この三假なる一種の組織は、世諦を成立せしむる要素とせられ、當時の學者は三假を以て世諦の體とし、四忘を以て眞諦の體とした。これが二諦であつて、兩者の相關について、前者の如く實に紛々たる議論があつたのである。

三假の中に於て、因成假はその根本を爲すもので、莊嚴寺の僧旻も、開善寺の智藏も、之を以て世諦の體と爲し、相續假を以て、その用と爲し、相待假を以て莊嚴はその名とし、開善はその用とした。世諦の體たる因成假につきては、多くの論は無いが、相續假は困難なる問題として論議の題目となり、これに三宗の解釋があつた。開善のは、前念は滅しても、然し不滅のものがあつて後念に續く、そこに假が成り立つといふのである。莊嚴のは、續とはいふが、前念が轉じて後念となるのであつて、前念と後念と其の實異るもので無いといふのである。光宅寺の法雲は、前念去つて後念來る、前後の念の斷續するに相續假が成り立つといつた。是等三說を後の學者が面白い名稱にて呼び、その特色を區別した。その命名が面白いか

ら、之を擧げて見る。開善のは燈擔假であり、莊嚴のは卷荷假であり、光宅のは水渧補續假である。前の火が後の火を擔うて行くが如く、其の間に滅と不滅との兩義があるといふのは、燈擔假である。荷葉の前に卷いてあるのと、後に擴がつてあるのと、外見は異るけれども、その實は異つたもので無く、卷いてあるのが轉じて擴がつたのであるといふのが、卷荷假である。水渧が前滴と後滴と連續して、一連の水となつて見えるが、其の間には滴々の斷續があるといふのが、水渧假である。此の三解の中に於て、前二者が相續の意を得たものとして、後世に用ひられて居る。即ち前のものが後に授け、後のものが前を受くるか、或は前のものが轉じて後のものとなるかである。次に相待假については、通別の二つを分ちて、之を開避の相待・相奪の相待と名づけてある。人瓶・衣柱などいふは、開避の相待で、長短方圓などいふは相奪の相待である。開避といふのは、互に開避して、同時同處に、二物が相並ぶを得ぬの意であらう。相奪といふのは、長短は必竟その相手によるもので、下に對すれば長であるけれど、上に對すれば短となり、長短互に奪ふの意であらう。開避の相待は通の相待で、相奪の相待は別の相待である。

斯く假名に三種ある中に於て、或は因成假によつて入道するものもあり、或は相續假によるものもあり、或は相待假によるものもある。成實家に於ては、因成假を以て入道の門戸とし、三論家は相待假を以て門戸とした。そは體につくか名につくかの異である。世諦の體たる因成假を觀門とするは、小乘成實宗の徒で、これは最も手近い方法であり、而して體にして淨くばその用も自ら淨くなるからである。然し大乘三論宗の徒は、實體のある因成假による時は、無礙の妙用が現はれぬといふ所から、相待假を用ひた。因成假によるといふは、所謂拆空觀で、事物を分析して遂に之を空に歸せしむる所に、悟りの光りを見るのである。相對假によるといふは、所謂體空觀で、畢竟空の世界觀の上に立つ觀法は、實法を見る因成假によるべきでない。相待假によつて初めて愈々無礙解脫に入るを得るからである。因成假より相待假に轉じた所に、大なる差異があるが、その根據は世界觀の相違にある。この轉化が、一切を貫ぬく要義であつて、所々に於て之に說き及ぶから、こゝ

には之に立ち入らぬ。

四、成實家の三種中道說

「假」の問題につきて甚深の考察を盡した成實家は、この問題を契機として、その中道說を成立せしめたのであつた。その中道は三種に分ち說かれたから、之を三種中道といふ。中道といへば、三論家特に天台宗に來つて論議せられたものと考へられて居るが、之に先ちて、成實家の間に既に三種中道說のあつた事は、佛教教學史上に於て面白い事に思ふ。

成實家の三種中道とは、世諦中道・眞諦中道・二諦合論中道である。世諦中道とは、三假によりて中道を說くものである。即ち、因成の不一不異なるに中道を見、相續の不常不斷なるに中道を見、相待の不眞不虛なるに中道を見るのである。因成の不一不異に中道を見るといふは、因と果とは一ならずして而も一に、二ならずして而も二なるを觀じ、因果の關係より中道を現はれしむるをいふのである。他は之に準じて知るべきである。次に眞諦中道とは、無相の眞諦には名相は無いが、假りに名字を立てゝ、その無相の眞諦と名字の眞諦との間に、非有非無の關係を觀じ、これによりて中道あらしむるをいふのである。次に二諦合論中道とは、俗諦の有は實有にあらず、眞諦の無は定無にあらずとて、眞俗二諦を合せ考へ、其の間の非有非無の關係より、中道を現はれしむるをいふのである（大乘玄論）。もし之を八不についていふ時には、或は八不を悉く眞諦の中道とするものもあるが、普通は不生不滅は眞諦中道を表はし、他の六不は俗諦の中道を表はすとした。そこで、世諦は不斷不常の中道を說き、眞諦は不生不滅の中道を說き是等二諦を合せて、非眞非俗の中道を說くといふ事になる。實法は滅するを以て不常であり、假名相續するを以て不斷であり、不斷不常の間に中道を見るといふのは、世諦中道である。四絕の故に不生であり、この眞諦に會する時は聖を成ずるが故に不滅であるとて、不生不滅の間に中道を見るのは、眞諦中道である。眞と俗との間に非有非無の關係を見、眞俗二諦より中道をあらはすは、合明中道である。（中論疏二）。これより

見る時は、開善の中道を以て二諦の體と爲すの說は、眞諦中道の意義から言つた事が知られる。

成實家の三種中道說は、その表現の上からする時は、何等非難さるべきものが無いまでに整頓したものであつた。然るに嘉祥は、之を痛烈に批判して、是等の三中は、いづれも皆中を成さずして偏邪に墮して居る。龍樹が八不を主張し、この八不より中道を表はれしめたのは、斯の如き偏邪を治せんが爲であつた。八不によらねば偏邪を治し、二諦を正しくして、眞の中道を成じ得べからずとて、その一々につきて之を批評して居る。然しその論議の上に表はれた言語のみによつては、成實家のいづこに失があるか、嘉祥の批評の根據がいづこにあるかを了解するに難い。批評の爲の批評の如き觀がせられるから、最も重要なる事は、嘉祥の出發點を探求するにある。

五、三論家の二諦說

以上の如く成實家の二諦說や、三假世諦說や、三種中道說を見て後に、三論家のそれに說き入るのが、順序を得たものである。三論家の「中」と「假」とを了解するにつきての第一著の用意は、嘉祥の空義を見る事である。嘉祥は、畢竟空を解釋して、之を四門に分說し（一）畢竟空といふは、有病を破せんが爲に外ならぬから、有病にして息めば、空藥もまた除かるべきである。然るに猶空ありと見るのは、畢竟空の本意を得ぬのである。（二）畢竟空といふは第一義をいふので、世諦をいふので無い。然るに一般の人が世諦を滅するは、空の本義を得たもので無い。（三）道は空でもなく不空でもない。空といひ不空といふは假名で、空不空以上に中道がある。畢竟空はその半面をいふに外ならぬ。（四）因緣によりて成れる有は、そのまゝにして畢竟空であり、畢竟空といふのは、そのまゝにして因緣有である。然るに因緣の有と聞きては畢竟空を失ひ、畢竟空と聞きては因緣の有を失するは、空の意義を知らざるものである、と言つて居る。これを要するに、嘉祥の意は二諦を相待的に見、その有空の交涉より中道を表はれしめんとするのであつて、その立脚地はどこまでも因緣相待の上にある。

この意味の二諦を因緣の二諦といふべく、この二諦觀よりする時は、成實家の有も空も、共に實體觀に堕して居る事となるのである。之が爲に、成實家の言ふ所と、嘉祥の言ふ所と、その發表の辭義に於ては、どこに差異があるか分らぬ程のものであるが、その根柢に横はる差異は、實體觀を離れて居るか居ないかといふ所に歸着する。その二諦說は、實有のそれと因緣のそれとの差異である。三假の中に於て、成實家が因成假の體についた事、之に反して三論家が相待假についた事を考へて見る時に、この相違が最も明白となる。因成假の實法につく限りは、その二諦觀はどこまでも實體を離れぬから、やがて二諦の體が一であるか異であるかの問題に逢着するのである。相對假につく時は、實體觀を離れて、因緣相待の上に之を見るのであるから、無碍自在に二諦を說き來りて、之によりて中道に入り得る事となるのである。實體觀に立つ二諦を境理の二諦といふ。二つの眞實體の謂である。

三論家は、境理に立つ二諦を、緣起觀の上に見直して、之を言敎の二諦とした。緣起觀の上に見直す事によつて、境理の境を去つて、因緣相即のものとしたのである。その模樣は、龍樹の『中論』四諦品の三是偈にある。この偈は天台大師によつて、三諦偈と呼ばれたものである。

因緣所生法　我說卽是空　亦名是假名　亦是中道義

天台のは、「是假」の是の一字が爲となつて居て、次の如くに三諦を表はして居る。

因緣所生法─┬─我說卽是空
　　　　　　├─亦名爲假名
　　　　　　└─亦是中道義

この三諦にては、空の上に「中」と「假」とがあつて、その「中」と「假」とが論議の題目となるのであるが、然しこの問題は、天台以前に於て、特に論議せられたものであつた。三論家の嘉祥は、これを三諦的に見ず、飽くまで二諦を說くも

のと見て、これを次の如くに解した。因緣所生法は世諦なり、我說卽是空は眞諦なり、亦名是假名は、その俗諦も眞諦も共に方便の假說といふなり、亦是中道義は、その方便假說は中道義を現はさんが爲なりといふのである。境理の二諦を、言教の二諦と見て、一體異體の難關より超脫せしむるのみならず、よつてもつて解に於ても行に於ても、無限の進展あらしむる要法とした三論家が、この三是偈を前の如くに解して、二諦を以て假名の言教とし、これを以て中道に入らしむべき方便と見たのは、當然の事であつて、天台家と異りつゝ、而も各その妙味を發揮して居る。三論家が斯の如くに二諦を緣起の上に建てたのは、『中論』が最初に觀因緣品を說きて、一切を因緣の上に成立せしめた本義を得たもので、因緣の上に成る一切は無性であるから、是等の衆緣所生法と無自性空とは相卽して何等の乖離を爲さぬのである。衆緣所生法は假有であり、無自性空は眞空である。假有と眞空とは相卽するから、一は空の有であり、他は有の空である。是に至つて他家の二諦を顧る時は、悉く常有頑空の弊に墮し、隨つて相卽を見ぬ所の單有・單空となる事が、容易に知らるべきである。

六、三論家二諦の他と異る標準

緣起の二諦は、三論家の大に重要とし、またその誇りとする所であつて、而して他家の二諦との相違を辨ずべき標準として、初章の語なるものを相傳した。恐らくは嘉祥の師興皇寺法朗の手に成つたものであらう。法朗は四句の法朗の名を博するまでに、その論理的頭腦に於て、英名を殘して居る。三論家はこの初章語を以て、先づ三論的二諦觀に對する明瞭なる了解に達せんが爲の準備に供へた。この初章語は、形は煩はしく見えるけれども、如何にも大乘佛教の基礎概念たる緣生無性の解釋として極めて適當のものであるから、こゝに之を揭げて見る。中に他と指して居るのは、成實家の代表的學者開善寺智藏の事で、之に對する今とは、三論家の學者興皇寺法朗の事である。

他云、有ニ有可ㇾ有、則有ニ無可ㇾ無。故有不ㇾ由ㇾ無、卽無不ㇾ由ㇾ有。有是自有、無是自無。

今。無二有可一レ有、即無二無可一レ無。無二有可一レ有、由レ無故有。無二無可一レ無、由レ有故無。由レ無故有、有不二自有一。由レ有故無、無不二自無一。有不二自有一、故非レ有、無不二自無一故非レ無。非レ有非レ無、假說二有無一。故與レ他爲レ異。

他いふ、有の有とすべきあれば、則ち無の無とすべきあり。故に有は無に由らず、(即ち)無は有に由らず。有はこれ自有なり、無はこれ自無なり。――有無を相待緣起的に見ずして、之を獨立した有無とするならば、自有自無となる。自有自無とは本有本無の謂で、即ち性實といふのである。

今、有の有とすべき無ければ、即ち無の無とすべきなし。有の有とすべき無し、無に由るが故に有り。無の無とすべき無し、有に由るが故に無し。無に由るが故に有ならば有は自有ならず、有に由るが故に無ならば無は自無ならず。有は自有ならざるが故に非有なり、無は自無ならざるが故に非無なり。非有非無に假りに有無を說くのみ。故に他と異れりと爲す。――有無の二諦を相待假名と見て、本有本無の域を脫せしめ、無性緣起といふ上に於て之を相即せしめ、無の上から見れば無であり、有の上から見れば有であるから、その實は非有非無である所に、假りに二諦の名を立てたといふのである。

これ嘉祥が『中論疏』二本に說く所、この中に「假」の思想は見えるけれども、「中」の思想が見えぬから、同書二本の、法朗が他師の語に對せる、前揭と同一意趣なるものを引いて、之を延べ費して見る。

一師の語は、多く他に對して起れり。

他、有の有とすべきあれば、即ち空の空とすべきあり。有の有とすべき有るは、空に由らざるが故に有り。若し空の空とすべき有るは、有に由らざるが故に空なり。

今、有の有とすべき無ければ、即ち空の空とすべき無し。有の有とすべき無し、空に由るが故に有なり。空の空とすべき無し、有に由るが故に空なり。故に空の有を以て世諦と爲し、有の空を眞諦と爲す。空の有を世諦と爲せば、世諦は即ち

是れ因緣假有なり。因緣假有なれば、卽ち是れ因緣假生因緣假滅なり。因緣假生は定生なるべからず、因緣假滅は定滅なるべからず。定生なるべからざるが故に、性實の生なし、定滅なるべからざるが故に性實の滅なし。故に不生不滅を世諦中道と爲す。

假有と性實とは、正反對の概念である。性實とは實體觀であり、假有とは因緣の上に成れる假名觀である。三論家の意は、自性の二諦を改めて、因緣の二諦たらしむるにあつた。二諦はもと一つであるが、之を學するものによつて、「性」ともなり「假」ともなる。方便ありて學するものには「假」となり、方便なくして學するものには「性」となる。是に至りて「性」と「假」と「中」とが、いづれも注目せらるべきものとなつた。『中論』の本義から見る時は、學人の病は、二種を出でぬ。一は「性」執をするのであり、二は「假」に迷ふのである。この二つの病を破らんが爲には、因緣を理解せねばならぬ。因緣なるものは、因に託し緣に託して、自性が無いのであるから、因緣の義が分れば、性病はこゝに去る。性病は去つても然し「假」に迷ふ時には、「假」は遂に「假」にあらずして、還つて「性」となるから、この「假」の病を去らんには、更に因緣の義を窮めねばならぬ、三論家から見る時は、獨り數論外道の自性實諦が性實のものたるのみならず、佛敎にていふ阿黎耶識も、如來藏も、種子も、動もすれば性實の病に墮するのである。

七、中道師と中假師

三論家が因緣假名の二諦を立つるは、もと性實の二諦に對して、その性病を離れしめんが爲であるが、性病を離れても更に「假」に止まるものが出來たので、一歩を進めて、世諦によつて性病を破り、眞諦によつて假病を破るといふ樣になつた。「假」に止まつたものを中假師といふ。同じ三論家の間に、研究の進む所次第に二派が分れた。一は中道師であり、二は中假師である。性病・假病を併せ破つて、中道に進んだものは、中道師であり、性過を離れて自らは中道に達したと自任して

居るに拘はらず、假名因緣に滯つて居るものを、中假師といふ。中道師は中假師に對して外道に比するまでの酷評を加へて居るが、三論家の論理の頗る明細を極むるに至つたのは、この中假師との間の論議が重要なる機緣を作して居るのである。

因緣の二諦は、「性」を破るものなりや、また「假」をも破るものなりやにつきて、法朗は四句分別を爲して、この問題に關する委細を盡して居るが、それは成實家及び中假師に對する所から起つたのである。破病四句とは、一は二諦共に「性」を破る、二は二諦共に「假」を破る、三は世諦は「假」を破り、眞諦は「實」を破る、四は世諦は「實」を破り、眞諦は「假」を破るといふのである。一の二諦共に破性といふは、三論家が因緣の二諦を主張せし當初の目的は、成實家の性實の二諦を破るにあつたので、この場合は二諦共に假名となる。然るにこの假名を執して、これを上揚し得ざる學人が出來たので、ここに二諦共に破假といふ事が言はれるに至つた。これは主として中假師に對したものであると思ふ。第三句の世諦は破假、眞諦は破實といふのは、成實家が三假を世諦とし、四絕を眞諦とする有所得見を破らんが爲である。第四句の世諦は破實、眞諦は破假といふのは、成實家の性實觀を破り終つて、更に中假師の假病を破らんと要したのである。斯の如くにして成實家の二諦觀に對するのみならず、中假師の二諦觀に對して、破斥批判の利刀を加へたものが、この破病四句である。

繰り返していふが、三論家の二諦は、因緣假名のもので、以て性實の二諦を破らんが爲に起つたものである。これは、後に至つて一言するが、この性實の二諦を於諦又は境諦といひ、之に對する因緣の二諦を敎諦といふのである。されば三論家の二諦は、於諦又は境諦を、敎諦たらしめたもので、之を敎諦としたのは、因緣假名の相待的二諦の關係交涉によつて、中道に進入せしめんが爲である。これには一箇轉といふもあり、兩箇轉といふもあり、重々無盡の交涉によつて、無限に中道に進み入る。二諦は畢竟中道に入らしめんが爲の方便の言敎に外ならぬといふが、敎諦の趣旨である。然しまた單に敎諦とのみ主張する時は、そこに病が起る。無所得の中道に達する時には、敎轉じて境となり、言敎を通して境理が表現せられて來る。

斯の如く、二諦を以て中道に入らしめんが爲の方便假說と見たものは、三論家であつて、之を若し中道師といふならば、此の外に、同じ三論家の中に中假師といふがあつた。中假師は二諦が方便假名であるといふに滯つて、却つてその「假」に性實の過を來さしむるに至つた。況んや中道の理が、この言敎によつて表はれ、之に直接する時は、敎轉じて境となる事を知るを得なかつたのである。この中假師と、中道師との間の論難は頗る甚しいものであつた。而して興皇一人が中道師で、他の三論家概ね皆中假師といつてもよい狀況であつたらしい。興皇は、中假師について評していふ、『中假師の罪重し、「假」は「性」に對するものなり、而も「性」を捨てゝ「假」を存し、心に所依あるものは、永く佛を見ざるなり』。無所得中道を目標とする無相大乘としての三論家は、何よりも第一著に一切の性實を打破するを主眼とする。その四宗二諦說の如きは、毘曇宗に對し、成實宗に對し、地論宗攝論宗に對し、卽ち當時の新舊一切の佛敎に對して、その終局觀の性實を批判したが、その批判の標準となつたのは、常に因緣假名の二諦であつた。斯くて假名の二諦の效果は、實に重大であるが、然し又この假名の二諦に定著しては、出發點たる無所得の趣旨に背く。興皇が、その罪重しといひ、永く佛を見ずとまで言つたのは、その有所得に對してゞある。

八、三論家の三種中道說

三論家は無所得を標榜し、八不の上にその中道說を成立せしめて居るが、その方法は相待假名によりて、八不より中道を上揚するにある。興皇法朗の三種方言は、卽ちこの三種中道を得べき三樣の方式である。方言とは、置言の方軌とあるから、法式に合した論議の謂であらう。これを八不中道といふのは、八不四對の各對卽ち二諦に就きて、三種中道を發揮するをいふのである。（中論疏、二諦章、大乘玄論）。

是等三種の方言には、各々その主とする意義がある。例せば生滅の二諦より三中を上揚し行くのであるが、これに三種が

あるので、三種方言といふ。第一の方言は、二諦中道の因緣假名なるを表はすもの、即ち二諦を緣起觀の上に建設せるものである。この方言の中には、「假」の思想が重大な役目を爲し、一方に「性」を破り、他方に「中」を表はす事となつて居る。第二の方言は、漸捨の義を表はす。即ち「性」を破るのみならず「假」を破るから、漸捨といはるゝ。前に重要な役目を爲せし「假」が、やがて性過を作ふ事となり、また之を破るのであるから、この方言の主要なる役目は「假」を破る所にある。中假師に對する所に起つたものである。第三の方言は、次第に「中」を深めて、本來の「中」に入らしむるものである。前の二方言には、いづれも破の意義があるけれども、第三の方言には、破の意義が無く、「中」に進み入るをその主趣とする。三種の方言を形式の上から見る時は、其の相違點を見出すに苦しむ程に類似するが、方式を組み立てた趣旨は、已上の如く三様あるのである。

第一の方言は、自性を破れる不生不滅の中道を豫想して、その上に假生滅・假不生滅の世諦・眞諦を建立する。これを因緣假名の二諦といふ。この二諦は、自性を破つた上に成立したものであるから、成實家のそれとは、根本的の相違がある。その假生滅・假不生滅は、因緣の上の生滅不生滅であるから、自性の生滅・不生滅で無いといふ所に、自性の二諦を破れる因緣假名の二諦中道が表はれる。この二諦中道を合せ來れば、因緣によつて表はされた二諦合明中道となる。斯くて第一方言には、因緣假名の二諦たる世諦と眞諦と、因緣假名の二諦中道たる世諦中道と眞諦中道と、二諦合明中道との五段があるが、他の方面より之を見て、四重の階次がある事を知る。初に豫想せられた破性の「中」があつて、その上に「假」の二諦が成立する。この「假」によつて表はれる二諦中道を假中又は用中といふ。用中たる二諦中道を合せて、最後の「中」に入る。これを體中といふ。最初の「中」は假前中であり、次の「假」は中後假である。この場合の「中」は、共に破性中の意であるが、最後の「中」は體中で、假後に表はるゝものであるから、これとは意義が異る。この體中を中心とする時は、前の破性中の後の「假」は、この體中の前の「假」であるから、中前假といふ。斯の如く假前中とか中後假とか、假後中とか、

中前假とかいふが、その名稱は同じくても、その內容が異る。全體を通じて重要な役目を爲すものは「假」の思想であつて、「假」によつて一方には自性を破り、他方には本來の「中」を表はれしむる。三論家が、一たび自性の二諦を破りて、相待假名の二諦とした事が、斯る意義を發揮するに至つたのである。餘りに煩瑣であるから、圖を以て示せば、左の如くである。

この圖表を見ると、「中」假の語を使用し過る樣に見えるが、「中」に兩重の意義があり、「假」の前後によつて異る所に、「假」の思想の活用がある。これが相待假名の二諦と名けらるゝ所以で、假名の二諦に來つて二諦の意義が深められたのである。前に掲げた初章語によつて三論宗義に觸れたものは、この「假」の思想を巧みに活用し、以て論理の正確を期したのであつた。

第二方言は、漸捨の義を表はすといはれ、初の自性の生滅たる世諦と假の生滅たる眞諦とを相對して、その深淺を示し、次に自性の生滅を捨てゝ「假」の生滅に入る所に、世諦中道を見、假の生滅を捨てゝ「假」の不生滅に入る所に、眞諦中道を見、最後に「假」の生滅不生滅を合せて二諦合明中道に入るのである。これと第一方言との相違は、一はこの最初に自性

の生滅即と常識の生滅を置く所にあり、二はこの自性の生滅を破るのみならず、次に「假」の生滅不生滅をも破る所にある。これは「性」の病を破るのみならず、「假」に滯れば「假」がやがて「性」となるから、「假」の病をも破らんが爲であつて、眞の意義に於ける「假」を破るものでは無い。「假」に滯つたものとは、不空假名を主張するもの、空假名を主張するもの、及び中假師といはるゝ一派である。

不空假名・空假名の語は、周顒の三宗中にあるもので、嘉祥は之を取つて、成實家の二諦觀を表はすに用ひた。不空假名者いふ、色空とは性實を空ずるも、假名を空ずるにあらず、性實なきは眞諦なり、「假」を空ぜざるは世諦なりと。その言語の上より見る時は、三論家の主張と異らざれど、三論家は之を鼠嘍栗義と名けて排斥した。鼠嘍栗とは、栗の中の肉は無けれども、皮がそのまゝに存して、外面上何の變化もない如きをいふ。栗の中に肉が無いから、栗空といふが都て栗なしといふにあらずとて、皆空といふても假名を空ずるにあらずといふを、巧妙に譬へたものである。三論家は、之に對して、その「性」を空ぜる點は可なるも、「假」を存するは空義に達せず、その世諦の三假は無所得の上より見る時は、終に「性」とならねばならぬと批評した。空假名者いふ、諸法には緣成の體あり、これを世諦とす、緣を拆して之を求むるに不可得なり、之を眞諦とすと。三論家は之を按苽の二諦と言つて排斥した。水中に瓜を按ずるに、之を浮ばしむるは世諦で、之を沈ましむるは眞諦といふが如し、と譬へたのである。この思想には、前に假法を認むる點に難があり、又後に之を拆する點に難ありとして、之を排斥したのである。

第三方言は、その五重の形式は第一方言に同じい。第一方言の合明中道は、自性を破つた所に成立し、第二方言の合明中道は、假病を破つた所に成立するから、その形は同じであつても、その意義目的を異にする。第三方言に來つて、合明中道に一應は體中を認めるが、當二諦の與奪が異るといふ所から、その後に二諦を泯亡する不二の中道あるべきを期する。これから見る時は、前二方言にかて體中と言つたものも、必竟は用中で、この不二中道に來つて、初めて眞の中道に入る事とな

る。第三方言は、病を破る事を目的とせず、たゞ本來の中道に入るを期するのである。

斯の如く、三種の方言を案出した理由は、「假」を活用して「中」を深めんが爲である。三論家が『世諦は「實」を絶するも、「假」を絶せず、眞諦は「假」を絶し、また「實」を絶す』といへる理由が、是等三種方言の期する所を見れば、頗る明了となる。或は又、俗諦の絶は「實」を絶し、眞諦の絶は「假」を絶す、といへるも『世諦は絶實、眞諦は雙絶にて、漸捨して二諦皆絶の義を得べし』といへるもまた明白となる。三論家は「性」より「假」に入り、「假」より「中」に入つた。「性」は素より排せらるべきもので、「假」と「中」とがその世界觀を成立せしむる要素を爲す。然し一往は「假」を要素とするが、「中」に入つて後に之に滯るを不可とする。故に「中」は「假」を絶するを以て、「假」に待せざるも、「假」は絶せざるを以て、「中」に待す、と言ひ、又「假」は「中」にあらずと雖も、究竟していへば、「假」もまたこれ「中」なり、といふ。「假」に止まるは中假師で、「假」を機緣として「中」に入り、遂に「假」をも「中」たらしむるは、三論家の期する所である。

九、二諦相關による上揚

三論家は、二諦を因緣とする事によつて、無碍自在の一路を開き、主として成實家の二諦觀を批評したが、その批評はやがて他の佛敎の一切に適用する事が出來るのである。成實宗に對する批評の主要なるものは、理境としての二諦に關するもので、之に對して、言敎としての二諦を主張したのであつた。理境とは客觀的實體のことで、之を性實といふのである。或は又第三諦なしの批評もあつた。彼は、二諦合明中道を說くけれども、まだ「假」を絶せぬから、眞の中道を表はれしめて居らぬので、「性」と「假」とを併せ絶して、「假」がそのまゝに「中」となる所に第三諦ありと見た三論家は、彼の中道觀に滿足しなかつたのである。理境より假名への消息を闡明したものは、その於敎二諦說であつて、於諦を轉じて敎諦とした所

に、三諦獨特の二諦說あらしめたのである。於諦とは「於て諦なり」の謂で、この諦は境理となる。之に反し、教諦とは、於諦の相待によつて之を超えしむる所に、二諦の意義を見るをいふ。こゝに嘉祥は、一節轉・兩節轉といふ巧妙なる意趣を案じた。「有は凡には諦なり、空は聖には諦なり」といふ中の有空二諦は、行者をして「有」を轉じて「空」に入らしめんが爲に外ならぬ。諸法の實有といふは、凡夫に於て有なるの謂なりと知る時は、善解のものは、この「有」の有ならざるを知つて、この「有」を機緣として不有に悟り入るべし。これを一節轉といふのである。又「「有」は凡に於て實なり、「空」は聖に於て實なり」と說く時は、こゝに有空二つの於諦があるが、これを聞きて、善解者はこの空有は緣に於ての二なるのみにて、畢竟不二なりと悟り、以て不二に悟入するを得べきである。これを兩節轉といふ。嘉祥は、斯くて有と說くは空に入らしめんが爲の方便に外ならず、有空を併せ說くはその不二を悟らしめんが爲の方便に外ならずとて、於諦を教諦に轉じて、以て無所得中道に入らしめんを期した。一節轉・兩節轉せば、於諦を離れて、緣生無性の眞實に直接し得る。而してこの眞緣起體は、或は非有非空といはれ、或は不二の理と名けられ、言教以上のものであるから、三論家とても、境理を全く無するのではない。然しその境理は、重々無盡の教諦を通して、初めて直接せらるるものであるから、「假」に滯るものとは、その趣を異にする。況んや「性」に止まるが如きは、三論家より見る時は外道の域に彷徨するものなのである。

嘉祥は、重々無盡に深めらるゝ意趣を表はして、「於の二は不二を現はすといふは、猶平鈍なり。駿悟のものは、於の二によりて非二非不二に悟入すべし」といひ、

亦應㆓須上揚㆒、不㆑得㆓下抑㆒、上揚則兩轉、

と言つて居る。上揚の語には頗る味がある。下抑する間に、上揚せらるゝのである。一節轉し兩節轉し、得たものは、無限に上揚して、眞の八不中道に進到するのである。近來多く使用せらるゝ止揚といひ揚棄といはるゝのは、嘉祥の上揚の意義と正しく一致すべしと思ふ。その一節轉といひ、兩節轉といふ中には、止揚の意義が十分に見らるゝが、その他至る所にそ

の意義が見らるゝのである。

三論家が「假」を活用した事の一般は、既に之を說いた。猶「假」の活用の著しい一例として、用假の不同といふ事を一言する。この「假」は、假名の文字をいふのであつて、これは龍樹や提婆の論の說相についていふのである。嘉祥は、この「假」に四種を分けて、之を因緣假・隨緣假・就緣假・對緣假と名けた。因緣假とは、甚深の因緣の義を辨ずるをいふのである。隨緣假とは、緣の宜しきに隨つて說くをいふのである。就緣假とは、緣に就きて檢査するをいふのである。對緣假とは、一々に對破するをいふのである。この中の因緣假は、從來說き來つた相待假名である。

要するに、成實家に於て、既に「中」と「假」との交涉問題は說かれたが、その三假の中に於ける相對假を活用し來つて、一方に性質を破し、他方に中道を發揮したのが、三論家であつて、三論家の大なる功績は、飽くまで性過を斥した點にある。この後を承けた天台家は、容易に性實を破せる空の上に、「假」と「中」とをはたらかせ得たのである。「假」といへば、取り留めなき感を起さしむるが、この「假」は大乘の世界觀を表現するものであるから、輕々に取り扱はるべきで無く、同時に思想運轉上に於ても、頗る重要な役目を爲したものであつた。

見性の思想的考察

（達磨大師『血脈論』・『悟性論』・『觀心論』を中心として）

第一、『血脈論』・『悟性論』の成れる時代

達磨以後嫡々相承した禪宗は、印度の禪風に異る所から、祖師禪を以て自ら誇りとして居る。これに南北の二宗があつたが、北宗は後續せず、現存するものは、いづれも南宗の餘流である。南宗は又は南禪ともいはれ、又は北漸に對して南頓ともいはれる。南北朝の研究時代、隋唐の建設時代を經て、中唐以後の實現時代に來りて後に、この南禪が見られるのであるから、これは支那の國民性を通して内外諸教の統一の上に成立した純支那佛教といふべきである。卽ち思想に於て老莊と握手し、儀禮に於て儒教と調和し、一方に規律あり嚴肅があると同時に、他方に恬澹があり超脫がある所に、儒道二教との調和が見られるから、この點に於て全く支那化したものといふ事が出來る。唯出家の一點だけ、印度の形式を脫し得なかつたのである。然し出家棄欲の上に於て、印度の形式を維持して居たとはいへ、而も退隱の弊に走らず無爲の竇に陷らなかつたのは、世界人生に積極的意義を與ふる『華嚴』の教理と、菩薩大乘の精神を發揮する『維摩』の機用とがあつたからである。

南禪の活潑なる開展を遂げたのは、晚唐より五代に亙れる間であつて、此の間に所謂禪宗の五家が成立した。此の時期が人生指導の原理として、佛教の最も躍動せる時であつて、而して佛教中に於て最も活動したものは、南禪であつたから、三教の調和に成れる南禪が、佛教を統一する趨勢を作り、宋朝に至つては全佛教を代表するものとなり、佛教といへば禪宗たるの狀況を呈して、今日に及んだのである。この南禪は唐初の慧能に起り、馬祖・石頭に中し、趙州・臨濟に至つて極に達せりといふべく、この後に至つて、潙山・仰山の如き、洞山・曹山の如き、雲門・法眼の如き、幾多の偉傑踵を接して輩出し、以て趙州・臨濟が極に達せしめた禪境を、種々の樣式に於て徹底せしめ、以て宋朝に至つて南禪の妙をいよ〳〵發揮せしめたのであつた。

南禪は宋朝に於て發展し圓熟したが、その圓熟時代の思想の背景を爲すものは、達磨大師の著とせらるゝ『少室六門集』

である。一步を進めていふ時には、『六門集』の中に收められて居る『血脈論』・『悟性論』である。共に達磨大師の冠詞が附せられて居るのは、之を目するに達磨大師の遺著を以てした事を語る。猶一つ『無相論』といふものがあるが、これは六祖慧能と法の兄弟であつた神秀の作である。この事は後に至つて言ふから、こゝではたゞ明白に達磨の作で無い事だけを言つて置く。『血脈論』及び『悟性論』は、『六祖大師法寶壇經』に比すれば、思想の上に於て、一層多く圓熟し、最も能く南禪の中に貫通する完成思想を現はして居る。共に短いが、全篇これ體驗を通して圓成し充實した思想を壓縮して鍛成せる金玉の格言集といふべきである。この『血脈論』及び『悟性論』の上に見られる程に、禪宗思想の組織立つたものが他にないと思ふから、今之を大觀しようと思ふ。

血脈論は、『大日本續藏經』所收本によれば、宋の紹興癸酉、即ち二十三年（西暦一一五三）に加へられた見獨老人任哲の序を有する。その中には、自己性中の本來眞佛を鍛成せんが爲に、達磨西來して「直指人心、見性成佛」の宗を教へた。この自己の眞佛以外に更に別佛は無いから、外求を假るの要がないのであるが、之を知らぬから外に向つて求めるのである。この惑を解くべき至論は、たゞ『達磨血脈論』並に黃檗の『傳心法要』（八四二—八四八撰）の二說のみであると言つて居る。以てこの『血脈論』が、宋の紹興年代に於て、達磨撰とせられてあつた事が分る。之を『傳心法要』と相並べてある所に、『血脈論』の成立年代をも彷彿せしめる。『悟性論』を擧げてないが、大中十二年（八五八）に歸朝した我が圓珍の請來目錄中に『達磨和上悟性論』一卷があるから、黃檗（—八五〇）の時代には既にあつたのである。然しそれの行はれたのは紹興年代で、紹興は南宋の初であるから、儒教の朱陸二子のまだ大に活動せぬ時代であるが、禪家には既に濟々たる多士が輩出し終つて、大慧宗杲の如き偉才はあつたが、寧ろ全盛時代を過ぎ去つたかの觀がある。

『血脈論』は、六祖以後に猛烈であつた血脈に關する諍論を機緣として成れるもので、「三界混起、同歸一心、前佛後佛、以心傳心、不立文字」といふに筆を起し、次に問答に入つて居る。この五句は一部の總標といふべく、以心傳心の語も、不

立文字の語も、別々には流布本『壇經』に見えて居るが、之を連結して、以心傳心、不立文字の成句としたのは、この論であるから、禪宗史上大に注目せねばならぬ。終りの部分に於て、達磨自身の語として、西天二十七祖以來たゞ心印を傳へた、吾今、此の土に來つて、たゞ頓教大乘即心是佛を傳ふと言つて居る。この書が達磨大師の撰とせられる所以は、こゝにある。以心傳心とはこの傳心印をいふのであり、頓教大乘といふのは南宗のものゝ大に喜ぶ所のものである。有名な文句であるから、之を擧げて見る。

自二西天二十七祖一、只是遞傳二心印一、吾今來二此土一、唯傳二頓教大乘一、即心是佛、不レ言二持戒精進一……前佛後佛、只言傳心、更無二別法一、

正藏本には「唯傳頓教大乘即心是佛」の代りに、たゞ「唯傳一心」とのみある。他の異向は之を措くも、この相違は注意すべきである。

最後に見られる五言四句の偈は、『壇經』にも『傳燈』にも、達磨の偈とせられて居る所から、頗る有名で、爾來達磨大師のものとして禪家の間に喧傳せられて居る。その第三句の一華開五葉は、普通には禪宗の五家の分岐を意味せしめ、是等五家は大師の豫言に應じて分れた事となるけれども、然しこの書の成立年代から見る時には、五葉は五家の意味でなくて、達磨の後に六祖に至るまでの五人の祖師が相嗣ぎてあらはれた事でなくてはならぬ。此の偈は、五代に成れる『祖堂集』にもあるから、五家分岐以前のものといふ事は明白である。達磨の偈なるものは、次の五言四句である。

吾本來此土　傳法救迷情　一華開五葉　結果自然成

その前に『觀心論』から來て居る心心心を以て始められる頌があるが、之に比すれば、この五言の偈は、內容といひ、調子といひ、頗る落ちて居ると思はれる。正藏本には、この心心心を以て始められる偈を缺きて、却つて五言四句の偈が二つある。續藏本が心心心の偈と共に、初に任哲の序を有する事は、その特色であつて、而してこの方に古態が多いと思はれ

る。猶心心心の偈は、流布本『壇經』には達磨の偈とせられてあり、而して敦煌出土『壇經』には、多少文字を異にして居る。この心心心の偈は、後に揭載してあるが、禪家の思想から見て重要なものである。こゝに一言して置きたい事は、禪家の書に異本の多い事である。『血脈論』にも、『破相論』にも、『悟性論』にも、『壇經』にも幾多の異傳がある。早い話が、續藏經中の所收本と大正大藏所收本とに幾多の相違がある。大正藏の『血脈論』は、最初の三界混起の混を與に作るを始めとして、幾多の文字の出入があり、殊に最後の心心心の句を含める頌はなく、一華五葉の偈の外に、他の一偈を加へ、最初の任哲の序を缺いて居る。今は任哲の序を必要とする所から、續藏本に依つたのである。『破相論』もまた幾多文字の出入があり、更に敦煌出土の觀心論はまた兩者に異る所があるが、今は續藏本に依つた。『悟性論』も、また大正藏本は彼にある句を缺くもあり、殊に最後の眞性頌までを論の一部と爲して居るが、これまた續藏本に依つた。『壇經』には少くも三本ある。敦煌本と興聖寺本と流布本とであり、敦煌本には不用文字としてあり、不立文字としてないし、又達磨の偈の此土を唐國に作り、傳法を傳教に作つてある所に、古態をあらはして居ると思ふ。

禪宗の本義を單刀直入に發表したものとして、古今に互つて人口に膾炙せらるる「以心傳心、不立文字」の雙句は『血脈論』の最初にあり、また直指人心、見性成佛の雙句は任哲の序にある。任哲は、黃檗撰『傳心法要』中の鍾陵錄（八四二）のまゝを承けたものである。況んや達磨大師が西天二十七祖を承けて、此の土に來り、傳心の法門たる頓敎大乘を傳へ、以て此の土の迷情を救ふといふに於ては、禪家の間に大に喜ばれたのも無理は無い。是等の名句は、今後と雖も、禪宗のあらん限りは、禪客の口を離れぬに相違ない。それは如何にもよく禪宗の主義精神を表現して居るからである。こゝに兩論中の思想を摘出して、之を心・佛・見性・三毒・智慧・衆生・迷悟・生死・三界・佛國地獄・坐禪・等の諸項に分けて見る。『血脈論』よりも『悟性論』の方が、多くの問題に觸れて、而も明瞭に之を判決して居るのであるから、『悟性論』の方が後の成立であらうと思ふが、前揭の如く既に晚唐には成立して居たのである。先づ『血脈論』から始むる事とする。

禪宗は、佛教中に方て最も能く佛心を得たものとして、自ら佛心宗と稱する程であるから、心を以て始とし、又終とし、而もまた始終を貫き、又始終を合せた全體とし、佛をも道をも禪をも、悉く心に外ならずとして居る。即ち或は「心即是佛、佛即是心」といひ、或は「性即是心、心即是佛。佛即是道、道即是禪」と言つて居るのは、始の性も、終りの佛も、又兩者を貫ぬく道も、兩者を結びつける禪も、悉く心の中に攝し來りて、心を以て全體としたものである。これ、その中に含まるゝ理論を省略して、直に本末始終を合一せしむる東洋的の發表形式で、これには深い體驗を有せねば判らぬ缺點を伴ふが、然し直に人の肺腑に迫る力のある事は爭はれない。「前佛後佛、只言二其心一、心即是佛、佛即是心、心外無佛、佛外無心」といふが如き、又は「前佛後佛、只傳二此心一、除二此心一外、無二佛可一レ得」といふが如き、又は「前佛後佛、只言二傳心一、更無二別法一、若識二此法一、凡夫一字不識亦是佛」といふが如き、頗る強い力を以て人の心に訴ふる。

心を中心として一切を之に集中せしめて居るのは、佛教一般の通相であるから、特に『血脈論』の特色ともいへぬけれども、斯くまで簡潔にして、而も力あるものとなつて結成して居るのは、神秀作の『觀心論』（破相論）を承けたが爲である。『觀心論』との關係の最も明白なるは、最後の頌である。『觀心論』には偈としてあるが、『血脈論』には更にその後に前掲の五言四句の偈があるので、之を頌として居る。兩者を對照して見よう。

我本求レ心心自持　求レ心不レ得待レ心知　佛性不下從二心外一得上　心生便是罪生時
我本求レ心不レ求レ佛　了二知三界空無一レ物　若欲レ求レ佛但求レ心　只這心心心是佛
（「破相論」）

心心心難レ可レ尋　寛時徧二法界一　窄也不レ容レ針

我本求レ心不レ求レ佛　了ニ知三界空無一レ物　若欲レ求レ佛但求レ心　只這心這心是佛
我本求レ心心自持　求レ心不レ得待レ心知　佛性不下從ニ心外一得上　心生便是罪生時
（『血脈論』）

『血脈論』のは、二偈の順序を入れ代へて、而して其前に全體に誇る三句の一偈を加へたに過ぎぬを知るべきである。たゞ一字、心心心とあるのを心這心と改めてあるが、これは讀み易い樣にしたのであるけれども、矢張り『破相論』の方がよいと思ふ。それかあらぬか、『血脈論』では初に心心心をそのまゝに用ひて作つた一偈を添へてある。

佛

『血脈論』は、佛を解釋して或は「無事無作人」といひ、或は「自在人」と言つて居る。一は消極的空觀の上に立ち、他は積極的力用の上に立つの差はあるが、佛を以て超絶的のものとせずして、之を人間に即せしめたる點に至りては、兩者同一である。隨つて人性以外に佛性なしとて、佛性と人性とを一致せしめ、佛性の作用を日常百般に及ぼして、揚眉瞬目をも運手動足をも、悉く佛性の流露として居る。擧手投足を以て佛性の作用としたのは、馬祖からであつたと見えて、六祖の法嗣南陽の慧忠國師が、南方より來た禪客に問うたのに答へた、南方の知識の言ふ所そのまゝである。慧忠はこの思想の大に然るべからざるを主張して、これを先尼外道の見とまで批評して居る事が、『傳燈』第二十八の中に見えてある。又、後の朱子も、作用を性とするの不可を、繰り返し〳〵攻撃して居る。朱子のは契嵩の『傳法正宗記』に對したものであるが、これもまた日常の動作を佛性とするのに對したのであつた。『血脈論』のは、次の樣な語句である。

佛是西國語、此土云ニ覺性一、覺者靈覺、應機接物、揚眉瞬目、運手動足、皆是自己靈覺之性。

これは『不增不減經』の法身五道に流轉する之を衆生と謂ふの經説を翻轉して、流轉せる衆生のまゝを法身と爲し、以て

流轉と成道との對立を一掃したものである。これは本來圓成の思想より言ふので、本來圓成の道よりする時は、斯くならざるを得ぬのである。『血脈論』には「道本圓成、不レ用ニ修證一、道非ニ聲色一、微妙難レ見、如ニ人飲レ水、冷暖自知一、不レ可ニ向レ人說一也」と說き進めて居る。冷暖自知の語は『壇經』に基づくのである。この不修不證の道は、般若系の諸經に屢々說かれて居る所であるから、敢て『血脈論』の創說では無いが、然し支那の佛教社會を動かしたのは、斯る論あつてからであつて、不修不證說の思想的背景は、本覺思想である。

見性

然らば人と佛との相違は、いづこにありや。人は依然として人であり、佛は依然として佛であり、人は卽ち佛とはならぬのであるから、本來圓成の道が、そのまゝ自己のものとなる爲には、何等かの通路が無ければならぬ、何等かの交渉が行はれねばならぬ。然らずんば不修不證といひ、本來圓成といふは、畢竟語言のみとなる。『血脈論』がこゝに要求するものは、返照である、見性である。見性の有無によつて人と佛とが分るゝのであるから、見なきの性は人性で、見ありての性は靈覺となるのである。されば人性を轉じて覺性たらしむるの樞機は、見にありといふべきである。斯くて『血脈論』は本來圓成の道を、自己に實現せしめんが爲に、見性の要を繰り返し〳〵說明して居る。

若欲レ覓レ佛、須ニ是見性一、見性卽是佛、若不レ見レ性、念佛誦經、持齋持戒、亦無ニ益處一、
若不ニ見性一、說ニ得十二部經敎一、盡是魔說、
成佛須ニ是見性一、若不ニ見性一、因果等語、是外道法、
若見ニ本性一、十二部經、總是閑文字、千經萬論、只是明レ心、
前佛後佛只言ニ見性一、諸行無常、若不ニ見性一、妄言ニ我得ニ阿耨菩提一、此是大罪人、

若見性、旃陀羅亦得二成佛一、

斯くまでに人と佛との中間に横はり、迷ふ時には千重の關門となり、悟る時には一髮の隙だもなからしむる底の見性なるものは、如何にして起るかといふに、『血脈論』は之を頓悟に要して居る。「言下に契會せば、教はた何の用ぞ」といひ、「神識不昧、須らく是れ直下に便はち會すべし」といひ、而して「外道は佛意を會せず、功を用ふること最も多く、聖意に違背して、終日驅驅として念佛轉經し、神性に昏くして輪廻を免れず」といふは、卽ち古の所謂頓悟成佛の行き方で、外道とまで斥して居るのは、恐らくは北宗を指したものであらう。劉宋時代に於て、竺道生なるものは、頓悟成佛を極力主張して教界から擯斥せらるゝに至つたが、今や禪家は、早く中唐の馬祖以後この「直下」を主張して來て、以て此の『血脈論』あらしむるに至つた。『傳燈』第二十八に、慧忠國師、南方の禪者に對して、彼方の知識の云何を問へる時、その禪者が「彼方知識、直下示學人卽心是佛」と言つたとある。國師時代の南方の知識は、江西の馬祖であらねばならぬと思ふ。見によつて人は直に佛になるといふ以上は、そこに人性が轉ぜられて仕舞ふから早や修證の要が無いといふのであるが、こゝには頗る危險性があるので、その點が『血脈論』の中に於て、注意せられて居ねばならぬ。『血脈論』は「自心のこれ佛なるを見ば、剃除鬚髮に在らず、白衣もまたこれ佛なり。若し見性せずんば、剃除鬚髮も亦これ外道」といひ、其の後に問答を設けて、「白衣に妻子あり、婬欲除かず、何に憑つて成佛を得ん」と問うて、「只見性を言ふ、婬欲を言はず、たゞ見性せざるが爲に、(婬欲を言ふ)、たゞ見性を得ば、婬欲本來空寂なり、自爾に斷除し、また樂著せず」といふのは、一應見る時は、見性は斷欲を結果すといふ樣に見られるが、終りの部分に、經に云くとして、「動いて動く所なく、終日去來して未だ曾て去らず、……終日住して未だ曾て住せず」といふを併せ見る時は、斷欲を意味するに非ずして、その中にありながら之を超越するを言ふのでなければならぬ。こゝが頗る困難な處であつて、言ふは易し行ふは難しである。『血脈論』は大いにこゝに注意して、終りの部分に於て、動と心との關係について、四段に分け說いて居る。第一段は動の外に心なく、心の外に動なし

であり、第二段は動本と心なく、心本と動なしであり、第三段は動は卽ち心用、用は卽ち心動であり、第四段は不動不用、用體本空といふのである。第一と第二及び第三と第四とは、互に兩立せぬが如くに見える。之を如何に解釋すべきかといふに、第一段は現象心に立つていひ、第二段は本體心に立つていひ、第三段は本體心と現象心との相關に立つていひ、第四段は現象の背後に横はる第一空義に立つていふのであらう。第一空義に立つて始めて第三段の心（體）動（用）の關係が妥當となり、第一第二の兩段はこゝに至らんが爲の道程であると見られる。こゝは大切であるから、文句をそのまゝ出して見る。

一、若自心動、乃至語言施爲運動、見聞覺知、皆是動心動用。動是心動、動卽其用。動用外無ㇾ心、心外無ㇾ動。

二、動不㆓是心㆒、心不㆓是動㆒。動本無ㇾ心、心本無ㇾ動。

三、動不ㇾ離ㇾ心、心不ㇾ離ㇾ動。動無㆓心離㆒、心無㆓動離㆒。動是心用、用是心動。動卽心用、用卽心動。（『正藏』本には最後の二句を、卽動卽用の一句とす）

四、不動不用。用體本空、空本無ㇾ動、動用同ㇾ心、心本無ㇾ動。

第一段は常識的の生活である。常識の生活とても、本心の發動ならぬはないといふ事は、理論上よりいへる。然し本心なるものは、日常生活の如きでは無く、常淨と價値つけられるものであるから、第二段の如く言はねばならぬ。そこで修道生活に入つて、この現象心を洗錬して、さてどうなるかといふに、日常生活の狀態は昨日に變らぬから、第三段の如く、第一段と同じ體用不離を言はねばならぬ。然しこの第三段の如き體用不離の生活となれば、外見は第一段の常識生活に似て居るけれども、その實は動用を絶して居るから、動いて動かぬといふ事になる。これが斯く四段に分けて説かれた所以であらう。

見性と念佛・持戒・功德

人佛の一致を見性に置く『血脈論』は、見性せざるものの念佛や持戒に對しては、全くその功用を認めぬ。「若し見性せ

ずんば念佛誦經も、持齋持戒も、亦益する處なし」といひ、「若し見性せずして、念佛誦經し、布施持戒精進し、廣く福利を興さんに、成佛を得んや否や」と問うて、「得ず」と答へ、それを說明して「少法の得べきあれば、これ有爲の法なり、これ因果なり、是れ受法なり、これ輪廻の法なり、生死を免れず、何の時か佛道を成ずるを得ん」といひ、「顚倒の衆生、自心のこれ佛なるを知らずして、外に向うて馳求し、終日忙々として念佛禮佛す」といふは、神秀の「破相論」の念佛持齋觀とは一致するが、「血脈論」にては見性せざる場合といふ特別の條件を附して居るだけ、彼れよりは精密になつて居るといはねばならぬ。

第二、『悟性論』について

三毒煩惱と智慧

煩惱具足の人性を以て佛性といふ以上は、その煩惱觀が常途の佛教と異らねばならぬ。常途の佛教にては、無明の上に起伏する煩惱は、全く佛性と其の性質を異にして、客塵とまでも呼ばれる。煩惱をも佛性をも、同じく一心の波瀾と見たる禪家は、兩者を以て同質のものとした。これから以下は「悟性論」の中に見られる。「悟性論」は、「若し能く返照して、了々に貪瞋癡の性を見ば、即ち是れ佛性なり、貪瞋癡の外に、更に別に佛性あるなし」と言つて居る。これは早く既に後秦の羅什譯の「坐禪三昧經」に、無明を以て本性清淨と爲し、無明の性を了すれば變じて明となると言へるのが、この意味に外ならぬから、「悟性論」に來つて始めて言つたものでは無い。

また煩惱を以て、そのまゝ智慧とは爲さぬが、これを以て智慧を生ずる種子と爲して「煩惱如來を生ずと謂ふべし、煩惱

是れ如來と道ふべからず」と言ふ。げにや煩惱なきの境地は、小乘の灰身滅智である。煩惱があつて、之を緣として自己の本性を自覺し行く所に、大乘の精神があらはれ、こゝに如來がある事となる。斯る煩惱觀に立つ時に、これに對する態度は、回避にあらずして、之に當面して之を轉回し之を淨化する事となる。之を淨化し轉回せしむる途は、他にあらず、直にその本性に突入するにある。單にその表面を見る時は、支離滅裂の煩惱であるが、その本性に立ち入つて之を究むる時は、無限に對し永遠に對する欲求の發現たらぬはない事を知るべきである。

煩惱に對するものは、智慧であるが、何を眞の智慧といふべきかに關して、敎家と禪家とは、ねらひ所が違つて居る。敎家の智慧は愚癡を捨てるのであるが、禪家の智慧は更にその智慧を捨てる所にある。愚癡そのものが智慧でない事は、敎家に於ても禪家に於ても共に變りは無いが、愚癡が智慧となつた上に於て、禪家ではその智慧のまゝが智慧でないといふ。ここに來ると、智慧が却つて愚癡となり、反對に愚癡でありながらも、心相の如何によつて智慧となる。「凡そ解する所あれば皆不解と名く。解する所なきを、始めて正解と名く。解と不解と、倶に解に非るなり」といふのは、禪家の智慧觀で、その正解なるものは、解と不解とを超えた無解にある。『悟性論』はこの意味をあらはして、「見と不見とは倶に不見なるが故に、解と不解とは倶に不解なる故に、無見の見を乃はち眞見と名け、無解の解を乃はち大解と名く」と言つて居る。こゝに來れば、見て居ながら見ず、見ないで居て而も見ざる所なしといふ域に達する。「夫れ眞見とは、見ざる所なく、また見る所なく、見、十方に滿ちて未だ曾て見あらず」といふのは、普通の智慧の定義にあてはまらぬ智慧である。敎家の智慧は法を分別するものであり、禪家の智慧は法に隨順するものと言つたらよからう。一方は飽くまで分別を累ねて、そこに明了の智見あらしめんを期するが、他方は法のまゝに隨順して、而して法の眞相に悟入する所に眞の智見があるといふ。分別は法を求め法を逐ふのであり、隨順は法を逐ふ事がなくして却つて法に逐はれる。法を逐ふ間は法の眞に觸れず、法に逐はれる

に在つて、法の眞に接するといふが、禪家の正見、正解觀である。『悟性論』は、法に對する態度に二種あるを道破していふ、「若し解する時は、法、人を逐ひ、若し解せざる時は、人、法を逐ふ。若し法、人を逐へば則ち非法も法と成り、若し人、法を逐へば、則ち法も非法と成る。若し人、法を逐へば則ち法皆妄なり。若し法、人を逐へば、則ち法皆眞なり」。これ無得正觀の上にのみ、始めて如法の見、如法の解あるべきを道破したものであつて、其の中に千古の眞理が含まれて居る。蓋しこれは華嚴宗清涼大師（澄觀）の順宗皇帝に答へた「心要」の中に、「迷へば則ち人法に隨ひ、法法萬差にして人同じからず、悟れば則ち法人に隨ひ、人人一智にして萬境を融す」といふを承けたものに相違ない。教家であつても、この境地に達するのが終局であるを知るべきである。いづれの方面にあつても、徹底者にはこの境地が自ら開けて來る。然し教家の當面の要求が、禪家と異る事は、言ふに及ばぬ。要するに禪家の智慧は、解と不解とを超えた所にある。無解の解である。

佛と衆生、迷と悟、罪と福、生と死、動と靜

煩惱性を離れて佛性を見ず、煩惱を超えた所に佛性を開き、智慧のまゝに智慧を見ず、智慧を超えて始めて眞の智慧あらしむるは、畢竟無相に立つからである。『悟性論』の最初に「夫れ道は寂滅を以て體と爲し、脩は離相を以て宗と爲す」といふのは、全篇に通ずる眼目であつて、全篇に通ずる精神は、之を以て一貫して居り、衆生と佛との間にも、迷と悟との間にも、罪福の間に、動靜の間に、生死の間に、一見矛盾したものゝ間に、單刀直入の解決を下して、相即の關係を附して居るのは、すべて超越の原理から來て居るのである。佛と衆生とにつきては、「衆生は佛を度し、佛は衆生を度する、これを平等と名く」といひ、又は「若し迷ふ時は、佛、衆生を度し、若し悟る時は、衆生、佛を度す」といふのは、佛を以て彼岸に高しとせず、衆生を以て此岸に低しとせず、佛を人界に下すが、人を佛界に上げて、兩者の間に平等を見たものである。殊に「蛇化して龍と爲るも、その鱗を改めず、凡變じて聖と爲るも、その面を改めず」といふのは、凡と聖との間に横はると

思惟せらるゝ障壁を撤回して、人のまゝに佛を見、本來の面目を以て特殊のものとせぬのである。これは生佛・凡聖を超えてのみ、爲さるべきものである。

迷と悟とにつきては、兩者は素より相容れぬが、而も全く隔絶して居るもので無い。迷を迷と知る所に悟あり、悟を悟と思ふ所に迷ありとて「凡そ迷とは悟に迷ふなり、悟とは迷に悟るなり」といひ、迷を離れて別の悟なくば、此岸を離れた彼岸に佛を見法を見るは、畢竟迷境に於ける分別に外ならぬ。眞の佛法は、人法より解放せらるゝと同時に、佛法より解放せらるべきものであるから、悟るものには、畢竟人の外に佛なく、佛の外に法なき事となるとて、「迷ふ時には佛あり法あり、悟る時には佛なく法なし」と言つてある。又「迷ふ時には此岸あり、若し悟る時には此岸なし」、「若し最上乘を覺するものは、心此に住せず、また彼に住せず、故に能く此岸を離るゝなり」と言ふ。これ『金剛般若經』の應無所住、而生其心の意義に外ならぬ。

罪と福とにつきては、迷へば罪なきに罪あり、悟れば罪のまゝにして罪なき事となるとて、「若し迷ふ時は罪なきに罪を見、若し解する時は、罪に卽して罪に非ず」といふ。

生と死、動と靜とにつきては、生死の異るまゝに、動靜の異るまゝにして、而も其の間に一如平等の見の開くる所に悟あり、若し死の外に生あり、動の外に靜ありと見る時は、これ不平等である。この不平等の見に住する間は迷であつて、究竟迷境を脱する能はずとて、「若し生の死に異り、動の靜に異るを見るを、皆不平等と名く。煩惱の涅槃に異るを見ざるを、これを平等と名く」と言つて居る。

三界・佛國地獄・佛

斯の如く、一切の理想も、修道も、悉く之を一心中に攝し來つて、一切を超越する所に一切ありとせる『悟性論』は、そ

の三界觀に於ても、佛國地獄觀に於ても、また明快な解決を下して居る。三界につきては、三毒を以て之に配し、一念心の生滅する所に三界の生滅ありとして居る。この三界觀は、『觀心論』との關係上重要なるを以て、その文句に注意すべきである。

三界者貪瞋癡是、返二貪瞋癡一爲二戒定慧一、卽名レ超二三界一。貪爲二欲界一、瞋爲二色界一、癡爲二無色界一。

一念の生滅に三界があるならば、地獄佛國もまた一心中にあるべきであるから、妄想の有無によつて、之を說き來つて、「妄想なき時は、一心これ一佛國なり、妄想ある時は、一心これ一地獄なり。衆生は妄想を造作して、心を以て心を生ず、故に常に地獄に在り。菩薩は妄想を觀察して、心を以て心を生ぜず、(故に)常に佛國に在り」といふ。

佛國地獄を一心中に攝し來つたならば、佛はいふまでなく、心を離れてあるべきで無い。心・佛・衆生の三無差別は、『華嚴經』の主張であるから、少しも珍とするに足らぬが、『悟性論』が佛の三身に說き至りて、これを人に卽せしめて說くと同時に、又釋尊に卽せしめて說き、最後に無相の至理に立つて無佛に歸着せしめて居る所が面白い。その三身佛を說くのは、「佛に三身あり、化身・報身・法身なり。化身また應身といふ」といふのである。三身を人に卽せしめてあるのは、その次に「若し衆生常に善を作す時は卽ち化身なり。智慧を脩するを現ずる時は卽ち報身なり、無爲を覺するを現ずるは卽ち法身なり」といふのである。三身を釋尊に卽せしめてあるのは、之に次いで「常に十方に飛騰し隨宜救濟を現ずるは化身佛なり。若し惑を斷ずるは卽ち是れ雪山成道の報身佛なり。無言無說無作無得にして、湛然常住なるは法身佛なり」といふのである。至理に立つて之を無佛に結歸せしむるのは、之に次いで「若し至理を論ずれば、一佛だも尙無し、何ぞ三あるを得ん。ここに三身と謂ふは、たゞ人智に據るなり」といふのである。

大乘最上乘

寂滅を道の體とし、離相を修の宗とする以上は、一念頓見があつて、不修不證に終局を見る事とならねばならぬ。『悟性論』は、自ら大乘最上乘を以て任じて居る。乘とはいふが、乘に執せぬから、終日乘つても未だ嘗て乘らぬといふ事もいへるし、乘らざる所無くして、また乘る所なしともいへる。「大乘最上乘と言ふは、皆これ菩薩所行の處、乘らざる所なく、また乘る所なし。終日乘つて、未だ嘗て乘らず。此れを佛乘と爲す」といふは、無相大乘の謂である。この乘に乘るものは、此岸にも彼岸にも心が離れ、此岸にありながら彼岸に參するから、「若し最上乘を覺するものは、心、此に住せず、また彼に住せず。故に能く此彼の岸を離るゝなり。若し彼岸の此岸に異るを見ば、此の人の心已に得て禪定なし」といふ。此岸彼岸を離れしめ、乘つて乘らず、而も乘る所なくして乘らざる所なからしむるは、禪定の力である。然らば禪とは如何なるのであるか。『悟性論』の禪とは、坐するの謂に非ず、心中に念なきを意味するから、行住坐臥に禪定ある事となるのであつて、この立脚地から、凡夫の一向動を斥すると同時に、小乘の一向定を斥し、諸の動定を離れる所に大坐禪あらしめて居る。これ動の中に味はるゝ靜を要求するのであつて、一向定を斥するまでに至つて居るのは、禪定進展の極地といふべきである。『悟性論』は「諸の動定を離るゝを、大坐禪と名く。何を以ての故に。凡夫は一向動なり、小乘は一向定なり」といひ、又「一切法を憶はざるを、乃はち名けて禪定と爲す。若し此の言を了せんものは、行住坐臥皆禪定なり」といふ。これ六祖慧能以後、動を捨てると同時に、定を捨てゝ、本來無一物の境地に立たんとせる所のものであつて、この本來無一物の禪を說いて、理路の整然たるもの、此の『悟性論』に比すべきものが無い。蓋し修道發展の最頂時代の產物であつて、不立文字とはいふが、猶未だ後世の如く文字を斥せぬ時代のもので無ければならぬ。

以上、『血脈論』及び『悟性論』の上から、最上乘を以て自任する南禪の思想を見たのである。諸所に注意せる如く、この二論は共に神秀の『觀念論』（破相論）の上に立つて、更に一切の問題に對して簡明な解決を與へたものである。南禪は下

りて宋代に至り、文筆に黒漆や鐵釘と批評せらるゝ様な藝術的な表現法を取る様になつたが、兩論の成立せる唐代にあつては、未だ左樣では無かつたのである。

第三、『觀心論』について

南頓北漸又は、南能北秀の成語の中には、神秀の禪風が、同じ祖師禪の中にあつても、頗る至らぬものといふ意味を含ましめて居るのである。それは『傳燈』文學の鍛へ上げた結果であつて、歷史を超えた歷史に外ならぬ。神秀の禪は、僅に『神會語錄』所揭の張說の碑文中に見られる丈で、多く不明であつたが、こゝにその眞撰たる『觀心論』なるものゝ發見せられた事は、學界の興味を惹く。『觀心論』は、『寶琳音義』の第百の中に、大通神秀作とせられてあるに拘はらず、晩唐時代から『達磨大師觀心論』又は『達磨大師破相論』なる名稱によつて行はれ、他の達磨大師作とせらるゝ『血脈論』や『悟性論』と相並んで、近世になつて『少室六門』といふ一群中に加へられて、禪家の間には全く達磨大師の作とせられて居るのである（神尾氏、榊氏）。然るにそれが達磨大師の撰でないばかりか、南宗の禪家から甚しく輕視せられて來た北宗の祖神秀の作たのである。それが南宗の禪家に取つて、祖師達磨の作とせられるまでの價値を附せられた事は、頗る奇異の感を起させる。如何にして『達磨大師觀心論』又は『破相論』とせらるゝに至つたかの理由は、これと『血脈論』及び『悟性論』との間の關係交渉を見る時に、容易に理解せられるまでに、『血脈論』及び『悟性論』は、『觀心論』との間に必然の關係を有するのである。『血脈論』及び『悟性論』が、何れの時代に成つたものかといふに、恐らくは晩唐に於て南宗の發展隆々の勢を張れる時代であらう。當時、『觀心論』の神秀作たる事が、早や忘れられて、著者不明のものとして傳はつて居たのであらう。『血脈論』・『悟性論』の著者が、之を基礎として南宗の禪風を張れる際に當つて、『血脈論』・『悟性論』を達磨大師撰とせるのみならず、著者不明の『觀心論』をも、達磨大師撰の一としたと思はれる。現に燉煌出土寫本中に、この『觀心論』

があり（矢吹慶輝氏）、朝鮮には李朝時代に於て、『達磨大師觀心論』として、同じく『達磨大師血脈論』と相並んで行はれて居た。これは唐の慧琳時代に於て、神秀作たる事の明了なりしものが、旣に著者の名を失した事を語るものであり、名を失した時代は、唐末五代の亂世であつたらう。更にそれが『觀心論』の名稱までも改められて『無相論』となつたのである。金澤文庫には、建仁元年（一二〇一）の寫本に、『達磨和尚觀心破相論』といふのがある。『觀心論』であらうが、その名稱の上に、觀心と破相とを並有する所に興味がある。觀心論から破相論へ、名稱の轉化せる跡を示すものと思はれる。

神秀の著撰の一は、斯くして明了となつた。『慧琳音義』第百を見れば、他に稠禪師撰の『寶法義論』なるものもあつた事が知られる。稠禪師といふのは、嵩山少林寺の開山跋陀三藏の法嗣で、三藏より葱嶺已東の禪學の最と稱讚せられた程の禪德であつた事が『續高僧傳』によつて知られる。その嵩山少林寺に住して居たのは、恰も達磨大師の九年面壁と同じ時代であつたから、北魏の禪を知らしむる點に於ても、又達磨大師との交渉を察せしむる點に於ても、甚だ注目せらるべきであるが、惜い事に、この書は傳はつて居らぬ。或は『觀心論』の如く、異つた名稱によつて、而も別の著者に附せられて傳はつて居るかも知れぬが、然しそんな事の分るのは、何かの偶然の機會に待つより外に致し方がない。

『觀心論』と『血脈論』・『悟性論』との關係

『觀心論』は、十三問答より成り、最後に略して觀心を述べた趣旨を以て結び、偈を以て終つて居る。佛道を志求せんには、何の法を修するを、最要とすべきかの問に端を發して、觀心の一法こそ、諸法を總攝するから、これが最要であると答へたが、第一問答で、三界であらうが、三大阿僧祇劫であらうが、三聚淨戒であらうが、修造伽藍・鑄寫形像・燒香散花然燈・遶塔行道・持齋禮拜であらうが、洗浴衆僧であらうが、念佛往生であらうが、悉く之を心用と爲して、一切の根本たる心の上に、萬善の成り立つ事を說いたものである。最後に自ら觀心を略述したいといふこの書が、『破相論』と呼ばるゝに至

つたのは、有相の善を有爲として之を斥け、之を無相無爲の菩提に引き上げねば止まぬ全篇の精神から見てである。禮拜の下に「雖レ不レ現レ相、名爲ニ禮拜一」とあり、念佛の下に「誦在ニ口中一、卽是音聲之相、執レ相求レ理、終無ニ是處一」とあるから、そこからもいへるが、然し『破相論』の題號が付せられた大なる理由は、結文の上からせられたものであらう。結文に左の如くある。

竊見今時淺識、唯知ニ事相爲一レ功、廣費ニ財寶一、多多傷ニ水陸一。妄營ニ像塔一、虚促ニ人夫一。積レ木疊レ泥、圖レ青畫レ緣(綠?)。傾レ心盡レ力、損レ己迷レ它。未レ解ニ慚愧一、何曾覺悟。見ニ有爲一則勤勤愛著、說ニ無爲一則兀兀如レ迷。且貪ニ現世之小慈一、覺ニ當來之大苦一。此之脩學、徒自疲勞、背レ正歸レ邪、誰言レ獲レ福。

神秀の時代は、則天武后の時で、武后は前に高宗皇帝を助けて龍門の大佛を造らしめ、武后の朝となつては、諸國に大雲寺を置くまでの事功に力を盡したのである(拙著「支那佛教史蹟」第三)。上の好む所、下之より甚しきものあり、天下の人心悉く事相に走つた事は、數の覩易き所である。『壇經』の中にも、『碧巖錄』第一則にも、梁武と達磨との問答に寄せて、造寺度僧を無功德と喝破せしめたのは、神秀のこの指斥と同一の精神から出でゝ居る。神秀は事功を斯の如く指斥して後に、さて觀心の立場に立つていふ、

但能攝レ心內照、覺觀外明。絕ニ三毒一永使ニ銷亡一、閉ニ六賊一不レ令ニ侵擾一、自然恒沙功德、種種莊嚴、無數法門、一一成就。超レ凡證レ聖、目擊非レ遙、悟在ニ須臾一、何煩ニ皓首一。

これが『破相論』と名けられた所以で無くてはならぬ。之に次いで「眞門幽秘、寧可ニ具陳一、略述ニ觀心一、詳ニ其少分一」とて、偈を以て終つて居る。その偈は全卷を代表するものと見てよいし、またこの偈が『血脈論』の中に殆んどそのまゝに繼承せられて居る事は、前揭の如くである。

我本求レ心心自持　求レ心不レ得待レ心知

佛性不下從二心外一得上　心生便是罪生時
我本求ㇾ心不ㇾ求ㇾ佛　了二知三界空無ㇾ物
若欲ㇾ求ㇾ佛但求ㇾ心　只這心心心是佛

この偈の中に、南宗が本來無一物といへる事も、外求を斥せる事も、囘光返照によつて成佛せんと要せる事も、すべて見られる。たゞ見性といふ事や冷煖自知といふ事が見られぬが、然しそこに終局すべき要素が、すべてこの中に見られる。「悟在二須臾一」といへるを見れば、矢張り頓悟を目標としたと思はれるが、然し、神秀の要求は、觀心又は攝心にあり、そこに力點を置いて、三毒を絶ち六賊を閉ざさんとするにあつたから、これがこの身を法身と觀じ、無事無作に大用あらしめ、修證を假らずして圓成あらしめんとせる後世から見れば、時時拂拭の漸禪と見られた所以であらう。然し如何に頓禪であつても、見性が無くては無事無作の大用を期すべきで無いから、頓漸の批判中には多分に廢立の意味があると見ねばならぬ。廢立の眼を離れて、この論に對する時は、その中に禪の純たるものを見るべきである。これ『達磨大師破相論』の名の下に、南宗の後裔に弄ばれた所以で無くてはならぬ。これと『血脈論』・『悟性論』との間に必然の關係あるは、前揭の偈によつても一目瞭然であるが、猶一應これを大觀して見る事とする。流布本『六祖壇經』の頓漸の章中に、慧能が神秀の禪風を評して、「住心觀靜は、これ病にして禪に非ず。長坐は身に拘はる、理に於て何ぞ益あらん」と言つたとあるが、これ恐らくは南宗のものが、慧能に名を假りて北宗を評破したもので、その中には多分に廢立の意味が含められてあると見るべきである。この部分が燉煌本に無い所から見ても、南宗發展時代の北宗評破なるを知る事が出來る。

觀　心

『觀心論』は、一切の善惡を心に歸せしめて、惡心を超える所に解脱あらしめんとするにあるから、心の問題から初めら

れる。先づ心を以て萬法の根本とし、一切諸法を唯心の所生として、自心の外に善惡を求むべきでないといふ。これは『華嚴經』の三界一心や、『起信論』の如來藏心に三大ありといふに基いたものであつて、特に注意すべきものでも無いが、心外に求むべきで無いといふ點が肝心である。次に觀心が云何して求道の最要であるかを說いて、菩薩摩訶薩が深般若波羅蜜多を行ずる時に、四大五陰の本來無我なるを了し、自心より二種の用を起すを了見する。二種の用とは、淨心・染心で、この二種は自然に本來俱有して、互に因待すとて、そこから凡聖を導き來り、こゝに『十地經』の衆生の身中に金剛佛性あり(其句、現存本に見えぬ)といふのと、『涅槃經』の悉有佛性とを引證してゐる。こゝの自心に染淨の二用を自然本具すといふのは、達摩家の單直不生、唯妄不成の思想である。染淨二心を同じく自心の用とする所に、千古の問題があるが、簡單なこの論はこの二用を自然本有とするのみである。次に一切の功德は、眞如佛性を以て根本とするが、無明の心は何を以て根本とするかの問を起して、三毒を以て根本とすと答へて居る。眞如佛性に對する無明の問題を揭げ來つて、その根本として三毒を以てするは頗るあつけない。これ本を說くに末を以てしたものであつて、この邊に教家と禪家との差異があり、教家の滿足せぬ所は、斯る點にあるが、神秀の作に斯る不精到のあるのは、一は實際の要求に應ぜんが爲でもあらう。次に卑なる觀心によつて、如何にして六趣三界を免るゝを得るかといふ問題を出して居る。こゝからが『觀心論』の本體であつて、こゝに至るまでは序說に過ぎぬのである。

三　界

如何にして觀心の一法のみによつて、三界六趣の無窮の苦を免るゝを得べきであるか。觀心論は之に答へていふ、「三界の業報は唯心の所生であるから、無心でありさへすれば、三界中にありながら三界を出る事が出來る。三界とは三毒に外ならぬ。貪は欲界であり、瞋は色界であり、癡は無色界であるから、三毒卽ち三界で、この三毒によつて六趣の苦を受くるので

ある」云云。三界を三毒といふのは、唯心の立脚地に立つて、一切を心から導き來つた所に出でたのであるが、説相の上に頗る奇抜なものがある。然し三界唯心の根本義からいふ時は可能の說明といふべきで、この後に來る一切の功德を唯心に歸せしむる出發點が、この三界三毒說にありと見てよい。この三界三毒說は、そのまゝ『悟性論』に承け繼がれて居る。觀心論は、斯くして三界の空間的關係を、心の中に攝する事が出來た。空間的關係を超える事が出來れば、時間的關係も當然超えらるべきであるから、次にその問題が出て居る。

三　劫

佛の所說には、三大阿僧祇劫の勤苦によつて、成佛すといふ。今觀心によつて三毒を制する所に解脫ありといふは如何といふ問が、こゝに提出せられ、觀心論はこれに答へて、佛の所說に虛妄はない、阿僧祇といふのは卽ち三毒をいふに外ならぬ。三毒を含む一念の中に恒沙の惡があるのを、三大阿僧祇といふのであつて、この三大恒沙の毒惡の心を超えるのを解脫といふ。若し能く三毒の心を轉ずれば、これを三解脫と爲し、之を三大阿僧祇劫を度るといふ。末世のものは、この三大阿僧祇秘密の說を解せずして、成佛は塵劫に期すべからずといふ。これ行人を疑誤せしめて、菩提の道を退かしむるものであると言つて居る。この三大阿僧祇劫を、三毒の心といふのは、時間を一念に攝し來つた思想で、華嚴宗の十世を一念に攝した教理などにも關係があるべく、頓悟成佛には必然のものである。我が日本の密教では、三劫は時間の意味でなく、妄執の意味であるから、妄執さへ取り拂へば菩提の門に入る事を得るといふが、三劫を三毒といふ說が、早くも禪宗所用の論中に見られるのは面白い事である。唐の中葉に長安に學んだ弘法大師の時代に於て、この『觀心論』は長安の教界に行はれて居たに相違ない。神秀の法嗣の義福は、長安佛教の泰斗として上下の歸信を得、寂後に大智禪師の謚號を賜はつた程であるから、三毒を三界とし三劫とする事によつて、現身に成佛を要望する風潮は、當時の教界を動かして居たものと見ねばなら

ぬ。三毒によつて、三界をも三劫をも解脱し來るといふ事になれば、觀心が解脱唯一の道である事が當然になつて來るから、觀心成佛の理論は、簡單に三毒即三界・三劫說にありと言ふべきである。

觀心と戒行・功德・念佛

その他は、いづれもこれに關聯した問題に外ならぬ。問題に三つある。第一は、菩薩たるものは、三聚淨戒を持し、六波羅蜜を行ぜねばならぬとあるが、觀心と戒行との關係如何といふのである。之に對しては、三聚淨戒とは三毒の心を制するをいふに外ならぬ。六波羅蜜とは六根を淨めて六塵に染まざるをいふに外ならぬ。斷惡・修善・度生の三誓願を立て、戒定慧の三淨法を修して、貪瞋癡の三毒を超えしむるが、三聚淨戒の眞意義であり、六根を淨めて六賊を降すのが六度の眞意義であるとて、例せば能く眼賊を捨て、諸の色境を離るゝが布施であり、能く耳賊を禁じて、聲塵縱逸ならしめざるが持戒であるといふ風に說いてゐる。三聚淨戒や六波羅蜜の說き方には、斧鑿の痕があるけれども、觀心の一によつて戒行を超えしむる點に於ては、動かすべからざる要義を含むで居る。第二の問題は、觀心に諸行を總攝すとせば、作造伽藍・乃至・持齋禮拜を以て、成道の功德と說く經說は虛妄なりやといふのであつて、これに對して、觀心論は、これは有爲を假りて無爲を喩へた方便に外ならぬ。若し內行を修めずして、たゞ外に求めて福を希ふも到底獲らるべきでないとて、例せば伽藍は清淨地と譯せらる。三毒を除いて、六根を淨め、內外清淨たるを修伽藍といふのであり。鑄寫形像とは、身を爐とし、法を火とし、智慧を巧匠とし、三聚淨戒・六波羅蜜を模樣とし、以て身中の眞如佛性を鎔鑄して、常住の妙色身を成就するのをいふのであると說いて居る。これまた斧鑿の說である。すべての作福の根柢に横はる精神的方面を力說したものと見れば、大に意味があるが、是等の功德を虛說とするに至つては、行き過ぎて居る樣に思はれる。第三には、專心に念佛すれば、西方に往生して、この一門によつて成佛すべしといふ經說を出して、何ぞ觀心を假らんやといふ問である。之に對して、觀心論は

念は、心にあり言にあるので無い、念佛の名を稱ふる上は、念佛の道を知るべきである。口と念とは義理大に殊る。口にあるのが誦であり、心にあるのが念である、口にあるのは音聲の相である、相を執して理を求むべきでないと答へて居る。神秀の時代には、善導の念佛が長安を中心として頗る行はれ、念佛を勸むる風が奬勵せられ、念も稱も同一であるとて、念佛が稱念にまでに轉回するに至つたのであつた。これに對する神秀のは、稱念を去つて念佛に理を認めたのである。心に重點を置いたのに異論は無いが、然し稱念によつて純心に至り得る道もある事が許されねばならぬのである。斯くて觀心論は、「過去の諸聖の修せる所は皆外說に非ずして、たゞ心を推した。心はこれ衆善の源であり、萬德の主であり、涅槃常樂は息心より生じ、三界の輪廻もまた心より起る。心は一世の門戶、解脫の關津である」とて、初に「一切の諸法は唯心の所生である」といふを結んで、而して後に觀心に歸趣を與へて居るのである。正藏本は、過去諸經所修の次に念佛の二字を加へて、これを念佛について言つた事にしてあるが、續藏本も、燉煌本も、念佛の二字がないから、施戒・功德・念佛等の全體に關したものと見られる。續藏本最も依るべきであらう。

第四、南北二宗の立脚地

神秀の禪風は、張說の碑文によれば、「念を忘れて以て想を息め、力を極めて以て心を攝し、その入るや、品、凡聖を均しくし、その到るや行に前後なく、趣定の前に萬緣盡く閉ぢ、發慧の後一切皆如なり。特に楞伽を奉じて遞に心要と爲す」とある。その極力攝心といひ、忘念息想といふは、『觀心論』のいふ所と一致して居るから、この碑文の記せるものに間違ひはない。たゞ『楞伽』を以て宗と爲すとあるに拘はらず、『觀心論』中、『楞伽經』に依れる形跡の見られないのが、疑問とすれば疑問であるが、趣旨といひ、內容といひ、『觀心論』に疑問を容るゝ餘地は無い。『觀心論』に引證せられて居る經名は、『十地』・『涅槃』・『溫室』の三である。又經所說六波羅蜜及び行深般若波羅蜜多時といふに、『般若經』がある。又、經

云として、『維摩經』の隨其心淨、則佛土淨の個所が引かれてある。又、經云として至心念佛、必得往生と言つてあるのは、『觀無量壽經』であらう。又、經云として、修造佛像を列擧してあるのは、『法華經』であらうか。眉間より光を放つて、能く萬八千の世界を照すといふのは、明白に『法華經』を豫想して居る。又、經云として釋尊が三斗六升の乳糜を飲んで方に成道せりとあるは、何經か分らぬ。外に毗盧舍那佛の名稱があるが、これは『華嚴經』であらう。他に三聚淨戒があり、心の起用に染淨二心の差別といふがあり、五種淨食があり、一切諸法、唯心所生といふがある。是等の中唯心所生といふのが、『楞伽經』に依つたと言へば言へるが、『楞伽』に依らずとも如來藏を出すべきであるが、それが無い。然し全篇を通じて、一切を心に歸せしめ、之を心外に求むるを大に斥せる中心思想は、『楞伽經』と其揆を一にする。況んや『楞伽』は二祖慧可以來、如來禪を成立せしむる根基となり、禪の教理を成さしむるに於て、重要な役目を爲し、神秀の弟子淨覺に『楞伽師資記』といふ著述もある程であるから、全篇に行き亙る唯心緣起的の思想は、『楞伽經』の上に立つて居るものと見て、毫も差支は無い。

神秀は、慧能と法の兄弟であり、而して互に推奬して居たのであるから、兩者の禪に於て左程に徑庭があるべきで無い。既に論中に「超凡證聖、目擊非レ遙、悟在二須臾一、何煩二皓首一」といふ頓悟の口吻があるし、碑文の中には「其入也品均二凡聖一……發慧之後、一切皆如」といふ悟界の消息も見られる。慧能と神秀の間には、南頓北漸といふべき程の區別が見られぬ。唯その攝心息慮に重點を置いたのは、後世から漸悟といはるべき所以であらうが、然し南頓北漸の批評の大に起つたのは、神會以後特に馬祖以後で無ければならぬ。馬祖は本具の法身に力點を置いたから、北宗が妄念を去らんとするに力點を置いたのとは異る。後世の語を借りていふならば、馬祖のは本覺法門であり、神秀のは始覺法門である。本覺始覺の爭は、其の後佛教史上の大問題であるが、實際を主とする禪宗の事とて、それが頓漸二悟の形式となつて現はれて居るものと思ふ。これは斷じて慧能神秀まで遡らしむべき譯ではない。

第五、禪宗の血脈

禪宗は心傳の法門であるから、師資相承を特に重んずる。師資相承を重んずる所から、その相承に關する諍論が、他宗に比して比較にならぬ程に多い。諍論が起るから、こゝに捏造說も起れば、僞書もあらはれる。『血脈論』の出づる理由がこゝにある。之に關する資料が、燉煌から出土した。一は『楞伽師資記』なるものであり、二は『曆代法寳記』なるものである。前者は『楞伽師資血脈記』ともいはれ、『楞伽經』によつて、禪家の師資を立て、第一祖を宋の求那跋陀羅とし、第二祖を魏の菩提達摩としたもので、荊州玉泉寺神秀禪師の弟子淨覺の撰である。卽ち前に論じた『觀心論』の著者神秀の弟子の撰であつて、楞伽宗の相承を明にしたものである。この法系からいへば、神秀は第七祖であり、(達摩よりすれば第六祖となる)、第八祖普寂に筆を止めて居る。後者は之に對して反對の地位に立つものの筆に成り、淨覺が求那跋陀羅を以て第一祖とせるに反對して、彼は小乘の學人であつて禪師では無い、東土の初祖は、默して心印を傳へた菩提達摩多羅禪師であるとし、それより次第相承を數へて、惠能を第六祖とし、終りに「大曆保唐和上傳頓悟大乘禪門」に對する寫眞の讚文を附して居る。この和上とは、惠能や神秀と同門の資州智詵三代の法孫無住の事であり、蜀の地に傳はつた惠能を祖師とする一派である。この『曆代法寳記』は、また『師資血脈傳』とも名けられ、また『最上乘頓悟法門』とも名けられた。著者の名は分らぬが、恐らくはまた寫眞の筆であらうかと思ふが、その頓悟を標榜せる所に、南禪の一派と見て然るべき理由が見られる。こゝに劉宋の求那跋陀羅について、一言を加へて置く。この三藏は、廣州に上陸し南京に迎へられて、四卷『楞伽』を傳譯した人である。達摩が惠可に付囑したのは、この四卷經であるといはれるから、その點から見て第一祖とすべき理由が立つ。『楞伽經』を心要とした北宗が、之を祖師と仰げるは、至當の事と思ふ。然し『金剛經』に依る南宗は、之に反對した。反對したのはよしとするが、その理由として、この三藏を小乘の學人とせるは、然るべきではない。廣東の光孝寺は六祖惠

能が剃髮した、當時の法性寺であるが、『傳燈』にては、求那跋陀羅がこゝに戒壇を築き、後世肉身の菩薩あつてこゝに剃髮すべしと豫言し、惠能はその豫言に應じたものとして居る。『宋高僧傳』は、之を求那跋陀羅とせずして、求那跋摩として居るのは、誤りである。戒壇建立者としては跋摩とせねばならぬが、『楞伽』の傳譯者としては跋陀羅とせねばならぬのである。之が爲に明の憨山大師の如きは、跋陀羅を以て『楞伽』を持し來つて、而してこゝに戒壇を建立せりとして居る。南宗而も惠能剃髮の古址に於てすら斯る傳說の下に跋陀羅を惠能に關係せしめて居るから、況んや北宗が之を第一祖とせるは大に然るべきである。『曆代法寶記』が、菩提達摩多羅を以て、默して心印を傳へた初祖とせるはよいが、跋陀羅說に反對して、「根由を知らず」といひ、「深く學法を亂る」といへるは、穩當でないと思ふ。

斯く反對の位置に立つた二種の資料を比較して、一は所謂北宗の血脈說であり、他は所謂南宗の血脈說である事が推定せられ、そこに唐代の禪宗史の一端を伺ふ事が出來る。達磨の名を、この場合に於ては、北宗にて菩提達摩といへるに對して、南宗にて菩提達摩多羅といへる事も、禪宗史上の興味ある問題である。唐代に於て、一方に於て流布本『壇經』に見らるゝ如き北宗に對する評破があり、他方に於て斯る血脈說のあつた事は、實にこの『達磨大師血脈論』あらしむる前提である。『血脈論』は達磨自身の語として、直に西天二十七祖を承けたといふ。求那跋陀羅否定說たるは、言ふまでもない。又、南宗の徒の撰せる『曆代法寶記』が、或は『最上乘頓悟法門』と名けられたのに顧みて、『達磨大師悟性論』が、自ら大乘最上乘を以て任じた事が首肯せられる。斯くてこの『血脈論』と『悟性論』とが、南宗のものゝ手に成つた事を推定せしめる。而もそれが北宗の祖たる神秀の『觀心論』を承けて居る事は、奇異な興味を覺えしめる。奇異な興味といふのは、南北二宗の爭が、當初からあつたものと傳へらるゝからの事で、實はさ樣なものでは無いと知れば、却つて北宗神秀の『觀心論』を南宗のものが承けて居る中に、禪の純なりし時代をなつかしめる。

燉煌出土經中に釋菩提達磨撰『無心論』なるあり、『南天竺國菩提達摩禪師觀門』なるあり、猶この外に『達摩和上悟心

論』なるもあり、『釋楞伽要義』なるもあつたといふ（矢吹博士）。既に早く唐代に於て達磨に歸せしめらるゝ典籍の多かつた事に、張目せしめるものがある。達磨大師の名を冠した『血脈論』や『悟性論』のあらはれるに、何の不思議も無い事である。他日機會を得て、達磨に屬せしめられるもの全部に亙りて研究したならば、また發明する所あらんかと思ふ。

排佛廢釋の問題

序説

本邦の近古に、排佛毀釋といふ成語がある。この成語を用ふる時は、問題を本邦に取るの感を起さしめるを免れぬ。こゝに述べんとするは、範圍を支那とするのであるし、而してまた彼此の排佛毀釋はその趣を異にするから、この成語が相應しない。本邦のは、遂に排佛の域に止まつたが、支那のは排佛に止まらずして、時あつては廢佛にまで展開した。廢佛といふのは、その治域の堂塔伽藍を一切絶滅し、僧尼を悉く還俗せしめるを言ふのである。但、同じ廢佛と言つても、中には程度の相違があつて、或は有數の寺塔を殘して、之に多數を合寺するものもあつたが、然し本邦の廢寺合寺などの沙汰でなく、非常な範圍に及んだのであつた。予は之に對して從來排佛及び廢佛の名稱を用ひ來つたが、さて今回この問題を述ぶるに當つて、成るべくは同じ發音を避けて、その間に區別を附したいといふ考を起した。一度は廢佛排釋といふ成語を案出して見たが、然し排佛といふ語は頗る普通して居り、廢佛の語は解釋を施さねば通用せぬのが常態であるので、同じく解釋を加ふるなら、無解釋にすむ排佛をそのまゝとして、廢佛の方を廢釋とするのが然るべしと思惟する所から、排佛廢釋としたのである。廢釋が廢佛を意味する事は、言ふまでもない。

上下三千年の支那佛教史を通じて、古往今來歸佛の絶える時のないと同時に、排佛もまた絶え間がないが、廢釋の方には、古來三武一宗の成語によつてあらはされる如く、四回あつた。も一つ加へれば三武二宗の五回である。三武といふのは、北魏の道武帝と北周の武帝と唐の武宗とであり、二宗といふのは、後周の世宗と趙宋の徽宗とである。是等の廢釋は、いづれも道教との間に起り、佛教の蒙つた大なる厄難であつた。それで對手の方からいふ時は、儒教の側より常に受けたものは排佛であり、道教によつて蒙つたものは廢釋といふ事になる。勿論道教徒の爲せる排佛も、古今に通じて爲されて居らうが、時に暴發して廢釋となつた點に於て、儒家の排佛と異るから、こゝには儒家のを排佛、道士のを廢釋として、之を區

別して置く。さて又排佛は思想の問題であり、廢釋は壓力の問題であつた。儒家はいつも之を新にして排佛を繰り返して居るが、然し壓力を以てするまでには及ばなかつた。道士と佛徒との間の論難は、人心の奥に根柢する宗教の事とて、その極に至ると、論爭に止まらずして、遂には壓力に訴ふる事によつて、共に立つ事の出來ぬまでの深刻をあらはすに至つたのである。表面より之を見る時は、思想の排佛は恕し得られるが、壓力を以てするは甚しいといふ事になるのであるけれども、宗教の力は不思議なものであつて、壓力はよし一時の成功を收めても、終局は成功し得ぬのである。之を三武一宗の迹に顧みるに、廢釋の後には、必ず倍加の勢を以て佛教の復興し來つたのを見るのである。之に反して思想方面の排佛は、その當時にあつては、大きな力を有しない如くに見えるけれども、その潜勢力は一般の人心の奥に殘つて居て、時を隔てゝ更に復活し來り、到底之を絶滅する事が出來ないのである。予は今之を述べつゝあるに當つて、この事を考へて、思想の力の偉大なるを驚くのである。その思想とても、刮目すべきものかといへば、左に非ずして、多く淺薄な、或は齒牙にかくるに足らぬ如きものである。それにも拘はらず、その淺薄な點が、却つて有識無識を問はず、一般のものに普及して、常に復活して來るのである。

斯の如くにして、この排佛・廢佛の問題は、一方には佛教、他方には儒家道士の關係となり、又或は思想、或は壓力の關係となり、之を上下二千年に見る時は、その材料の多き事無數といふ程度に上る。餘りに廣くするのは却つて要領を曖昧ならしめると思ふので、今は儒家の排佛のみに範圍を限り、その中に於ても唐宋時代に限る事としたのである。單に歴史的のものでなく、今日猶繰り返さるゝものは、唐宋時代の儒家の排佛思想であるから、この範圍に止めるのは、蓋し、至當であらうと思ふ。

一　唐宋時代の排佛思想概説

儒教は佛教渡來以後長く沈淪して居た。その間を、予は佛儒時代・煩悶時代・覺醒時代の諸期に分つて居るが、要するに後漢より中唐時代に至るまでは、純儒として名のあるものが表面に現はれて居ない。社會の表面に現はるゝ教家は、道教徒か佛教徒に限られて居たといつてよい。卽ち時代の高材逸足は、道教に走るか佛教に走るかの二途を選んだのである。從つて道佛二教の間には多士濟々であり、而して道教徒の中に傑物が現はれた時に、佛教との關係が複雜して來り、遂に廢釋事件なるものを現出したのである。斯くて唐初の嘉祥大師吉藏が『三論玄義』の中に、儒道二教を以て外道の中に加へ、寸鐵的批評を以てその肺腑を貫いて居るに拘はらず、之に對する儒教よりの應酬が無かつたらしい。道教に於ては、唐初の太史令傅奕なるものが、峻烈なる排佛意見を出して、佛教との間に論難甚しく、之が處置に困惑せられた程であつたが、儒教界よりの言論が見られぬ。然るに中唐に至り、韓退之が、朝廷に於て佛舍利を鳳翔より迎んとするを機として、佛骨表を上つて堂々と排佛の氣焰を擧げた。その結果は、左程に芳ばしいものでなかつたけれども、その氣骨は儒教界に頗る活氣を與へた。この韓退之の排佛は、近く前の傅奕の後を承けたものであつて、而して遠く宋初の歐陽永叔に嗣がれたのであつた。この韓歐二氏の排佛は、儒教史上に特筆すべきものである。若しこれが無かつたならば、宋儒の組織の出るのが、必ず一層後れたらう。宋の張無盡の『護法論』や元の劉靜齋の『三教平心論』の中に、韓歐二氏の排佛に大なる注意を拂つて居るのも當然のことである。『三教平心論』には傅奕の排佛思想に對して、李師政が『内德論』を造りて之を破し、是非曲直を判然

たらしめたが、韓退之の原道や佛骨表に對しては、その非を議するものが無いと言つて居る所を見れば、『護法論』などの外に、之を論破したものが無かつたと見える。

明の來復は、杭州靈隱禪寺の住山であるが、宋の張無盡居士の『護法論』に序して、「こゝに大法東被してより二千餘歳、之を擯斥するもの、古より有る事なし。唯韓氏・歐陽氏のみ、最も後に出でゝ而して力めて我を拒めり」と言つて居る。以て韓歐二氏の排佛の影響の甚大なりしを知るべきである。大法東被以後の二千歳に於ける排佛は、何ぞ韓二氏のみに限らんやで、後漢時代に於て早く既に之を見るのみならず、三國・兩晉・南北朝を通じて、殆んど何れの時代にもあつたと言つてよい。或は禮敬問題の上から、或は內外問題の上から、或は經濟問題の上から、或は倫常問題の上から、佛教に對する攻撃が絕えなかつた。殊に道敎徒の排佛に至つては、排佛の域を遙に越えて廢釋に迄及んだ事が、前揭の如く實に四回もあつた。この四回の廢釋は、その當時に於てこそ、實に慘狀眼もあてられぬものであるに拘はらず、結局は常に失敗し、却つてその當時に於ては左程に考へてない排佛思想が、後には三國の教界を振盪する風波となつたのであるから、佛教に取つて大に恐るべきは、この排佛思想である。その排佛思想の先頭に立つものは、唐の中葉の韓退之と、宋の初葉の歐陽永叔とに、先づ指を屈するといふ來復の言は、その當を得て居る。

然らばその儒家の排佛思想は、如何なるものであつたかといへば、來復が「然れども皆博く吾が佛の書と道とを極むること能はず、その爭ふ所のものは敎に止まり、攻る所のものは跡に止まるのみ。卒に以て天下の議者の心を厭服するなし」と言つて居る通り、頗る淺薄なもので、議論としては齒牙にかけるに足らぬ底のものであつた。されば他面から見る時は、齒牙にかけるに足らぬ程の議論であるから、それが一般の心に觸れたのであつた。來復は之に次いで「獨り隋の王通、唐の裴休・李翺・梁肅・柳宗元の諸賢、起つて大に玄旨を暢ぶ。是に於て議者少しく戢む。宋の周惇頤・司馬光・趙抃・楊億・黃庭堅・呂祖謙・及び三蘇・二程の諸子に至つては、皆深く究めて服膺する所以の者なり。その書を見れば、則ち李純甫の

鳴道集說、張天覺の護法論、尤も精微を極め、卓然として聖學に功あるもの明けし」と言つて居る如く、唐宋の學者にして深く佛教に心を寄せ、よつて以て道を得たものが、實に夥だしき數に上つて居る。是等の人の手に成つた立派な論文が澤山あるが、又それと相並んで今日猶韓歐二氏の排佛論議が、そのまゝに一道の流れを爲し、而も一般の心を動かすのを見ると、こゝには三省せしむべき問題が含まれて居るに相違ない。之によつて、支那の排佛といふ時には、韓歐二氏を關心の問題とせねばならぬのである。一寸、こゝに注意すべきは、來復が佛教に心を寄せたものとして、擧げて居る群賢の中に於て、宋の司馬光や二程の如きには、中々鋭い排佛思想があるから、一概に之を佛教家の中に取り込むといふ事は出來ぬ。その排佛意見をも併せ考へ來つて、自家を長養する資料とせねばならぬのである。來復の張天覺といふのは、卽ち張無盡居士商英のことであり、その『護法論』にはこゝで觸れぬが、金の李純甫の『鳴道集說』は、後編に至つて、特に之に據つて宋代諸公の排佛思想を見る事とする。

斯の如くにして韓歐二子の排佛は、常に其の後繼者を輩出せしめて今日に及んで居る。一方にこの排佛思想があつて、恰も之と表裏して、他方に於て周・張・二程・朱・陸諸子の新儒教が勃興したのであつた。宋儒の組織は、それの現はれて後の佛教をして、その獨歩の地位を失はしめたと言つてもよい程のものであるから、實に大なる成績と言つてよい。而してこの宋儒の爲に道を開いたものは、韓歐二氏の排佛であるから、この排佛は思想そのものとしては、見るに足らぬのであるが、支那文化史上に於ては、頗る意味のあるものとなる。之によつて予は排佛思想の雄として、先づ韓退之を見、而して後に宋儒に及ぶ事とする。韓歐二氏については、前揭の『護法論』と『三教平心論』に依り、宋儒のものは『鳴道集說』に依る事とする。予は前に拙著『支那に於ける佛教と儒教道教』に於て、廣く兩教から佛教に對する排佛論難を取り扱つたが、その時には『三教平心論』の如きものに迄及ぶを得なかつた。又その時には『鳴道集說』の立派なものを見ず、その後に得たのであるから、こゝに特にこの二書を取る事としたのである。

二　韓愈の排佛思想

英　法　問　題

元の劉靜齋の『三教平心論』は、勿論宋儒にもその鋒を向けて居るが、傅奕と韓愈（退之）とを特にその對象とし、中に於ても最も多く韓愈に鋭鋒を向けて居る。この稿は主として後編の思想の方面を見たいのであるが、然し影響の大なる上よりいふ時は、韓愈を除外する事が出來ない。

韓愈の排佛思想を代表するものは、有名なる佛骨表である。佛骨とは、言ふまでもなく佛舍利のことであるが、之を殊に佛骨と言つた所に、早やその態度精神が見られる。況んや「其身死已久、枯朽之骨、凶穢之餘、豈宜ㇾ以入二宮禁一」といへるは、當時一般の佛教觀よりせば、頗る思ひ切つた言ひ方である。韓愈のこの佛骨觀は、列子に「生くる時は堯舜、死する時は腐骨なり。故に褒稱嘉美して、以て大にして化し聖にして知るべからざるものと爲すと雖も、倶に髑髏是穢、草木と同じく腐る」といへると、同一の行き方であつて、之に對して劉靜齋は、幾多の舍利の效驗を揭げ來つて、佛舍利を凡庶の朽骨に比するの忌憚なきを責めて居るが、これは信佛奉法の念の有無に關するものであるから、何と言つても致し方がないであらう。韓愈の心中に蟠居する排佛の思想が、この奉迎舍利の大勢の餘りに仰々しさに、一時に破裂した。隨つて痛烈なる言語を以て遺憾なく其の氣慨を發露せしめたものは、この佛骨表で、佛骨といふ文字そのものに、早や辛辣な罵倒が見られる所から、それだけに天下の人心を動かしたのであつた。『護法論』の中には二篇、『平心論』の中には十三篇まで出して居るのは、この佛骨表中の文句である。『平心論』には、「奕は太史令たる時、特に毒者のみ。愈は文章を以て顯はる、乃ち儒者なり。毒者の言は、人之が是非を辨ずるも、儒者の論は世敢て可否を致さず。吾曰ふ、之を言つて理に當らば、儒に非ずと雖も遵ふべく、之を言つて謬に渉らば、儒なりと雖も辨ずべし。愈は吾が道一貫の理を明にせず。明に之を辨ぜずして、其

の言をして後世を誤らしむべけんや」といふので、愈の言を引證し來つて、之に批評を加へて居る。『平心論』の文より見るに、儒者は常に無風地帶といふべき地位に置かれ、その言ふ所權威を以て世人に臨む力があつたものなるを察せしむる。斯る地位にある韓愈であり、而もその文に力があるから、人を動かしたのであつた。今日から見ると、斯る表が何故に人を動かしたと思はれるのであるが、世人に臨む儒者の言であつたが爲である。若し道士の間から出たとせば、早く既に思想界以外に葬り去られたであらう。『平心論』に引かれる韓愈の排佛言論は、之を（一）夷法の上よりせるもの、（二）法毒の上よりせるもの、（三）倫常の上よりせるもの、（四）僭弊の上よりせるもの、（五）神奇の上よりせるもの〻五種に分ける事が出來る。

（一）夷法の上よりせるものは、有名な「佛者夷狄之一法」といへるに代表せられる。『護法論』にもこの語を引いて、而して「陋なるかな、愈の自ら欺くこと。豈聞かずや、舜は東夷の人なり、文王は西夷の人なり。而も舜と文王とは皆聖人にして、法を天下後世に爲す。安んぞ其の人を夷として其の法を廢すべけんや。況んや佛は夷に非ざるをや」といふを以て評し、『平心論』には、「佛法の西域より來るを見て之を夷とするは、四海九州の内を以て中國と爲し、その外を四夷と爲し、その外に去處なしとする井蛙の見にして、天地の大を知らざるもの。天竺も一中國なり、太秦も一中國なり。漢書に於て既に身毒を以て中國とせるを知らずや」といふを以て難じて居る。夷狄之一法の非難は、斯くて理論上よりせば、一顧の價値なきものであるが、然し中國思想の誇恃を有する支那の上下に對しては、頗る強い反響を與へたのである。理論上に於ては、よし強い主張を爲し得ぬにせよ、支那の大方をして心に痛快を叫ばしめたに相違ない。この語が、今日も猶口にせられるのは、その反響の尋常ならざるを語るのである。

次に「古之教者處其一、今之教者處其三」といふのは、上古以來たゞ儒教のみであつた。これに道教の加はるさへあるに、今またこの夷法を加へて三とするに至つたが、釋教は畢竟贅疣たるに過ぎぬといふのである。劉靜齋は之に對して、

釋教は儒教と背馳するものでない、儒教の足らざる所を補ひ、以て天下の人の遷善遠罪を欲するに過ぎぬのである。之を賞しても勸めず、之を罰しても懲りず、如何とも爲し難きものに對しては、佛教の因果思想によつて之を化する外はない。若し世降り俗野なるに及んで、釋教がその心を化する事なくば、勇者は鬪を思ひ、智者は謀を思ひ、紛然雜然たる世相を現出せんと言ひ、この世教に對する裨益を思ひ來る時は、教の三なるを惡むの要がないと論じて居る。然し道德の方内にのみ住むものには、宗教の世界の了解せられぬのが、古今の常狀である。

次に「衞而出二之於境一、不レ令レ惑レ衆」といふのは、法毒問題とも關聯するが、佛教を以て中國に施すべからざる夷狄の一法と見ての意見である。この内外問題は、いつも起り來るのであつて、敢て珍らしいもので無いが、愈の名文にかゝれば更に新しい力をあらはすのである。

三　韓愈の排佛思想

法毒問題、倫常問題、僧弊問題、神奇問題

(二)　法毒の上からしたものには、『護法論』に引ける「自二後漢時一、流入二中國一、上古未二曾有一也。自二黃帝一已下、文武已上、擧皆不レ下二百歲一、後世事レ佛漸謹、年代尤促」といへるもの、及び『平心論』に引ける「舜禹在レ位百年、此時中國無レ佛、漢明帝時、始有二佛法一、在レ位纔十八年」といへるもので、共に佛法あつて以後人壽短縮したといふ非難である。この非難の如きは、實に誣言の甚しいものであるが、俚耳に入り易いので、人を誤らしめた事甚大であつた。張無盡は、佛法の上古にないといふに對して、「軒叟は上古に生れ、仲尼は後世に生る。何ぞ衰周の聖賢を捨てゝ、上古の凶頑を取るべけんや。又後世の家居火食を廢して、上古の穴居飮血を用ふべけんや」といひ、次の上古の壽考事佛の短促といふに對して、鈴を竊んで耳を掩ふの論たりとて、孔鯉・顏淵の夭、二祖大師の百七歲、趙州和尙の百二十歲を例證して、壽命の長短は佛法

の咎ならずと結んだ。劉靜齋は、脩短の命數は業因の善惡に係るとて、幾多の事例を擧げて後、無佛にして壽永ならず、滅佛の唐武の在位六年壽三十三なるは如何、有佛年夭ならば奉佛の梁武の在位四十八年壽八十六なるは如何と結歸して居る。奉佛と壽命との關係に因果を見んとするは、固より無理であつて、たゞ一個の反對の事例にてもその根據を失ふの議論である。韓愈の思想の貧弱なるは、概ね之に類同すべきである。

次に「臣雖二至愚一、必知二陛下不一レ惑二於佛一」といふのも、亦この中に屬せしめて然るべきであらう。韓愈の意にては、憲宗を初として衆も皆佛の爲に惑はされて居ると見るのである。劉靜齋は之に對して、憲宗の聰明果決は之を天性に得、而して其の臣下には無住の禪に參せる杜鴻漸、草衣の記を著はせる權德輿の如き不世出の賢人があり、佛教がよし衆を惑はすとするも、安んぞ是の如き賢人を惑はさんや。然らば唐の君臣が惑へるに非ずして、愈の惑の甚しきものである。愈の惑の甚しきは論ずるに足らぬが、天下後世を惑はすこと細故に非ずと論じて居る。然しこの惑不惑の論は、見地の相違であるから、これは他から如何ともし難き所である。

（三）倫常の上よりせるものは、「棄二而君臣一、去二而父子一」といひ、「禁二而相生養之道一、豈不レ曰 娶レ婦嫁レ女、所三以生二育子孫一。佛戒二女色一、所三以禁二其生養一」といへるが、それである。五倫五常の道を以て、最高の人道と爲し、其の以上に立教の要を考へぬ儒家より、常に提出せられるものは、此の問題である。蓋し、儒教の中にも『易』や『中庸』に說かれる高妙の玄理があつて、こちらに扣く撞木さへあれば、いくらも高い音を發する鐘となるのである。時に思をこゝに致せるものはあつたが、一般の儒家はそれに觸れず、唯人倫の道のみを固執した。下つて宋儒に至つても、性理を高談したに拘はらず、猶この倫常問題を以て、佛教を排する殆んど唯一の武器とした。況んや韓愈にこの論のあるのは、當然である。劉靜齋は前者に對して、最も近い事例として、光武に傚つて富春に耕せる子陵を擧げて、歐陽修が之を聖之淸と稱して、而の君臣を棄つと曰はずと論じ、太王を捨てゝ荊蠻に逃れたる太伯を擧げて、孔夫子が之を德之至と美めて、嘗て而の父子を棄つと

曰はずと論じ、而して釋尊の出家が獨り其の身を善くするのみに非ずして、成道の後に普ねく一切を度せんとするにあるを述べ、此の境地は俗衆の識る所にあらずと言ひ、更に後者につきては、佛教の制戒は一様でない。菩薩戒もあり、優婆塞戒もある。永く婬欲を斷ぜしむるものもあるけれども、また他人の妻女を犯すが如き邪婬を戒しめるものもある。奉佛者が悉く鰥夫となり怨女となるに限らぬと言つて居るが、この一段の辯駁は、頗る手ぬるいと思はれる。韓退之が佛教に對して、生養の道を禁ずといへるは、如何にも淺薄な非難である。然しこの非難は、倫常爲本の儒教立國の支那に取つては、常に強い力を以て、佛教に迫つたのであつた。苟しくも大乘精神に參到し來る時は、この問題は忽ちに解決せられる。然しこの解決は、支那に於ては遂に完成しなかつた。以て支那に於ける儒教の勢力を推知する事が出來る。

（四）僧弊よりせるものは、「農之家一、而食ㇾ粟之家六、奈ㇾ之何民不㆓窮且盜㆒也」といひ、「釋氏之徒、不ㇾ耕而食、致㆓民之窮且盜㆒也」といふのがそれである。之に對して劉謐齋は、耕さずして食ふは釋氏の徒のみに非ずとて、孟子が君子の此の國に居るや、君に對し子弟に對して、大に功あること、空しく喰はざるの大なるものなりと言へるを引き、而して聰明なることと德宗に遠く過ぐる唐の太宗を例示し來つて、その奉佛甚だ篤かりしに拘はらず、房杜王魏の如き直言を憚らざるものも、之を諫めざりしは、惑はされざる爲にあらずや。且つ剛介の宋璟も大節の顏魯公も、等しく信佛せるは、むなしく喰はざりしが爲である。又民の窮して盜むは、釋氏に關するにあらず、佛あるが爲に民窮すとせば、無佛の時の成湯に困窮を患ふるの事なかるべきであつた。佛あるが爲に民盜むとせば、季康子が盜を患ふべきでなかつたらう。現に貞觀・開元の時代に、佛教甚だ盛なりしに拘はらず、戸閉さず、旅に糧せざる泰平のあつたのは、民の窮盜の佛教に關するに非ざるを知ると反駁して居る。

（五）神奇に關するものは、『護法論』に引ける「如㆓彼言可㆒ㇾ遵、則臣家族合ㇾ至㆓夭滅㆒」といへるものと、及び『平心論』に引ける「乞以㆓此骨㆒、付㆓之水火㆒、然後知㆘大聖人之作爲、出㆓於尋常㆒萬萬㆖也」といへるものとは、之に屬すべきか。之に

對して張無盡は、「世間度量の人すら、尙能く物を容るゝあり、犯すも校らず、況んや心太虛を包む聖人をや。信不信によつて何ぞ加損せん。愈の言は、自ら蔽ふの甚しきなり」といひ、劉靜齋は、「世の聖人、孰れか佛に過ぐるものあらん。之に對して斯る觀を爲すは、顚倒錯亂の然らしむる所。生ては愚人たり、死しては愚鬼たり、身を捨て身を受くるに從つて、愈々出でゝ愈々下る」と言つて、共に韓愈の頑なるを憫殺して居る。

四　韓愈と大顚及び歐陽修

『平心論』には、以上の如く短い佛骨表より、多數の文句を揭げ來つて、鄭重に之を吟味して居るが、韓愈の言論を執へ來つて、斯くまでに詳細を盡して居る所から見れば、當時韓愈の排佛意見が頗る行はれて居た事を知らしめる。劉靜齋は、愈の惑の甚しきを論じ來つて、然し「この惑は論ずるに足らず、その天下後世を惑はすは細故にあらず」とて、說き進めていふ「蓋し、愈は儒を以て自負し、經生學士之を視ること泰山北斗の如く、愈の是とする所は從つて之を是とし、愈の非とする所は從つて之を非とし、またその操履の如何を審察するものなし」とて、光範の三書に於て、時宰に售らん事を求めて富貴に急なりしこと、奸諛ある于頔を讚美して佞諛の巧言ありしこと、一たび潮陽に謫せらるゝや周章惶怖して奉書して封禪を諷し、以て苟しくも免れんとせること、佛を詆つて異端と爲しつゝ、低首屛氣して左道の仙翁異人に兄事せること、洞庭を過る際、黃陵二妃廟を祀つて回邪求福せることを指摘して、文章は天下に高きも、何ぞ道ふに足らんやといひ、『原道』に博愛行宜に由つて出るを道といへるを執へ來つて、「こは道の流行發現にして、道そのものにあらず、無極にして太極なるものこそ道なれ」とて、その顚倒の甚しきを論じ、或は高閑を送るの文、或は馬彙が行狀を作れる文等を揭げ來つて、愈の中心初より定見なく、是非取捨に於て適從する所なきを論じ、更に倶に文を以て鳴りし柳子厚と比較し來つて、韓は進を嗜みて柳は靜に安んじ、韓は奔り競ひ柳は恬退なりしを對照し、以て二人の見の天淵ならざるを論じ、而も後世の經生學士

が、詳に韓の是非を考ふるに及ばずして、徒にその佛を詆れるを倣はんとするを慨き、その迹に倣へるの尤たる歐陽修は今の韓愈たりとて、歐の詆佛が愈を師とするのみならず、その履踐もまた愈を師とせりといひ、而して歐公が愈を師としてより、諸儒競つて愈を師とせりとて、その後に程明道・朱晦庵・張横渠・程伊川の如き碩儒の言論を列し來つて、而して後「釋氏の說は、既に儒者の能く窮むる所にあらず、亦儒者の能く及ぶ所にあらず、孰かその毀るべきを謂はん。韓愈者の之を毀るは佛を知らざるなり、先儒の之を毀るは韓愈に倣ふものなり」とて、最後に韓愈と大顚との問答を、韓愈別傳に據つて擧げてある。

この韓愈別傳は、後に歐陽修をして翻然としてその過を悟らしめたものである。之について歐は「反覆論詰して、乃ち大顚の常人に非ざるを知りぬ。余嘗て浮圖氏の盛なるを患へて、退之が說を嘉みせり。大顚の言を觀るに及んで、乃ち子厚の過ならざるを知れり」とまで嘆じて居るから、少しく之を敍して、以て韓愈の章を終る事とする。「愈曰く、爾の所謂佛なるものは、口に先王の法言を道はず、安んぞ得て之を斥けざらん。大顚曰く、計るに子嘗て佛書を誦みしたらん、その先王と異れりと疑ふもの、之を道ふべしや。愈曰く、吾れ何の暇あつてか、彼の書を讀まん。大顚曰く、子未だ嘗て彼の書を讀まず、安んぞその先王の法言を道はざるを知れるや。且つ子むしろ嘗て孔子の書を讀んで、遂に彼の非を疑へるか。抑々人の以て非と爲すを聞きて、遂に之を非とするか。苟しくも自ら嘗て孔子の書を讀むを以て、遂に彼の非を疑はゞ、是れ舜犬なり。人の以て非と爲すを聞きて、而して遂に之を非とせば、是妾婦なり。昔し舜、館に吠犬を畜へり、旦暮見る所のものは、たゞ舜のみ。一日堯、舜の館を過るや、之を吠へたり。舜を愛して堯を惡むに非ざるなり。正に常に見る所のもの、ただ舜のみにして、未だ嘗て堯を見ざるを以てなり。今、子、嘗て孔子を學ぶと爲して、未だ嘗て佛の書を讀まず、遂に之を怪しむは、是れ舜犬の見なり。女子の嫁するや、母之を送つて曰く、往きて汝の家にゆきて、必ず敬しみ必ず戒しめて、夫子に違ふこと勿れと。故に婦人の室に在るや、則ち父母に從ひ、嫁すれば夫に從ひ、夫死すれば子に從ひ、其の身を終ふる

までただ他人に是れ從ふ。是れ妾婦の道なり。今人の以て非と爲すを聞きて、遂に從つて之を非とする、乃ち妾婦の見なり」。劉靜齋いふ、「是に由つて之を言へば、愈の毀佛は舜犬なり、愈に倣つて毀佛する者は妾婦に非ずや。見聞廣からずして然るのみ。」

韓退之に關して斯くまで詳細に論じたものはない。『三教平心論』が、この常識的にして而も三國に亙つて今古に通ずる排佛說を取り上げて、斯く細密を極めて居るのは、珍らしい事である。この敍說は、その十分一に過ぎぬが、然し大體に於て始終を盡したのは、一は韓愈の說の非常に行はれた事を知らんが爲であり、二はそれが恰も古今の排佛意見を代表して居るが爲であり、三はこの後に來る宋儒の排佛說と對比して、如何に淺薄であり、常識的であるかを見んが爲である。

後編　宋儒の排佛思想

序　說

宋儒の排佛思想を見んとするには、『張子全書』や、『二程遺書』や、『朱子語類』やの如き直接の資料に依るのが、最もよいけれども、また『異端辨正』や、『性理大全』やの如く都合よく之をまとめたものもある。是等は宋儒の語類そのまゝの集錄であるが、また佛教の立場から之を批評し論議して居るものもある。元の劉靜齋の『三教平心論』の中には、橫渠・明道・伊川・謝顯道・朱子のもの十六篇を出して之を批判してあり、明の屠隆の『佛法金湯』には、司馬溫公・張子・朱子・程子・明道を初め、其の他何人か不明のもの、凡そ十七篇を出して、之に批評を加へて居るが、予の最もよいと思ふものは、金の李屏山の『鳴道集說』である。この書は、屏山が先儒の說を見て、自ら滿足せざる所に對して、極めて要を得た批

判を加へたもので、屏山が金代を代表する唯一の學者であるだけ、その識見に於て見るべきものがある。蓋し、三教に通じた博學且つ卓識ある點に於て、恐らくは匹儔が少い。然るに此の書は、支那に於ては全く散逸して、『宋元學案』の中に、僅に一枚を載せてあるに過ぎぬ。『佛祖通載』の記事に從へば、凡そ二百一十七篇あつて、『通載』はその中から十九篇を録出して、以て其の論旨を窺はさんとして居る。予は、支那には無くなつたに拘はらず、十九篇を保存して居る『通載』を多として、これによつて『支那に於ける佛教と儒教道教』中に、李屏山を論述したのであつた。然るに其の後赤松連城氏が、明治二十八年を以て校點發刊せる『鳴道集說』全一冊を求め得た。支那に於て早く既に散逸したものが、如何にして明治年間に日本に於て發刊せられたかといへば、京都の中島純なる人が、明治二十二年の晩春に淸水寺大悲閣を過ぎり、歸路松原街の某骨董商の故紙堆積の中から之を得た。東山の一古刹より出でたものとの事である。氏は購うて歸り、之を篋底に藏して以て帷中の珍と爲し、嘗て人に示さなかつた。越えて二十七年の秋に至り、合志諦成、獅山義亮の二氏、中島氏を訪うて、談偶〻此の書に及ぶや、二氏は之を見て、斯の如き良書を篋底に藏して徒に蠧魚を飽かしむるを惜み、赤松連城氏が、内外の經書を活刷して、之を廣施するの意あるを語り、之を提供すべきを慫慂した。赤松氏は斯の書を求むること久しかりしを以て、一見之を喜んで以て之を世に公にしたのであつた。予は當時此の公刊あるを知らず、彼此の圖書館にこの『鳴道集說』を涉獵したが、遂に其の名をだも知れるものに接せず、遂に全く斷念して居たが、今や之を得るに至つたので、宋儒の排佛思想と、及び之に對する僧侶以外の學者の意見とを見るべき無比の資料として之を選んだのである。此の書、濂溪（周子）・迂叟（司馬溫公）・横渠（張氏）・明道・伊川・上蔡（謝顯道）・元城（劉安世）・江民表・龜山（楊時）・横浦（張九成）・東萊（呂祖謙）・南軒（張栻）・晦庵（朱子）の十三家の外に、『安正忘筌』といふ書を加へて、十四家の說を列擧し、總計百八十篇ある。本の二百十七篇に比すれば、三十七篇を缺くが、先づ〳〵其の大部を保存して居り、『通載』の十九篇をこれに對照するに、僅に伊川の短き一篇が、類似しつゝ而も相違するだけで、他は悉く一致し、『通載』の十九篇が、誠

によくその代表的なものを拔萃したるを知る事が出來るのである。

斯る珍本の傳はつて居るのも、本邦の皇統連綿の餘澤でなくてはならぬ。さて百八十篇の內容は、頗る多岐に亙つて居るので、如何に之を系統づけるべきかは、甚だ不容易であるけれども、又他面より見る時は、天理の人倫といふ同一中心を軸として、種々の方面より言を立てゝ居るとも見る事が出來るのである。然しその立言が多岐に亙るから、少くも（一）性理、（二）理、（三）中道、（四）敎、（五）禪、（六）夢幻觀、（七）迹、（八）私心、（九）異端、（十）扶敎などといふ樣な項目に分けて見て行く事が、複雜を幾分簡化しようかと思ふ。

之を見て、何人も直に氣づくべきは、前の韓愈の言論に比して、如何にその面目內容が異るかといふ事である。前揭の諸子は、いづれも宋儒中の雄であつて、其の內觀の深く、而してその理致の高妙なるに至つては、之を韓愈のものに比すれば、全く別天地である。此を彼と相並べるのは、或は當を得ぬと見る人もあらうが、唐の儒學が宋代に至つて、如何に深化したかを示さんが爲にも、また之が爲に道を開いた功をあらはさんが爲にも、韓愈を出す事を當然と考へたのである。

一　性理について

宋儒の學を性理學といふ名稱を以て呼ぶにも見られる如く、性の問題は宋儒のいづれもが中心としたものであつた。性に對して情があり、習があつて、そこに種々の葛藤が起り、斯くて性は古來の難問であつた。本來は自然の性を呼ぶものであつたが、佛敎の理性に觸れた結果として、宋儒は之を自然の性の奧に流るゝ理性にまで高めたのである。よし之を理性にまで高めても、自然の性を基本とする儒敎である以上は、專ら理性よりも自然の性を尊重せねばならぬのであつて、宋儒の苦心はこゝにあつた。元來性の問題は先秦時代より繰り返されて居るが、これに哲學的の意味を與へて、而も一種の組織の中に取り入れたものは、恐らくは唐の李翶などが初めであらう。李翶は性と情との對立によつて、人心の向上向下を說明した

のであつたが、李翺は情を惡の根源としたので、情を重んずる儒敎にあつては之に滿足し得ぬ。之に因りて、この情としてあらはるべき素質を取り込んで、性を二種に分けて、之を或は本然性・氣質性に分け、或は天地性・氣質性に分けて、情の素質を氣質性の中に取り入れて、これに位置を與へんとした。然しこの性情の問題は容易に解決せられぬ疑問を含むので、諸儒の上に巧妙な理論が見られるに拘はらず、猶永遠の謎として殘らうと思ふ。性の問題に最も心を勞したものは、程明道や程伊川や張橫渠であつた。この性の問題は、どこにも關係するのであるが、最も著しいものを取り出して、先づ之を見んとする。中に於て、概括的なものを以て之に對する用意を爲し、而して後次第に特殊に及ぶ事とする。

一、明道曰く、妄と說き幻と說く如きは、不好底の性と爲す。請ふ別に一个好底の性を尋ね來つて、此の不好底の性に換了せよ。若し道の外に性を尋ね、性の外に道を尋ぬるは、便はち是たらず。蓋し、自家は元と是れ、天然完全自具の物なり。若し汗壞なくば、修治を消ゐずとは、是の義なり。亦汗壞あらば之を修治すべしとは、亦是の義なり。禪學者は總て是れ强ひて事を生ず。山河大地の說の如きに至つては、儞において何事ぞ。孔子曰く、予言ふ無からんと欲すと。顏子は則ち默して識り、其の他は疑ひ問へり。又曰く、天何をか言はんやと。明白なりと謂ふべし。若し能く此の上に於て看得て破らば、便はち信に是れ禪を會するなり。

道卽性、性卽道なる好底の性を高揚し、この性を本具する自家は天然完全自具のものなりとて、やがて不修不證にして如是ともいふべき道性を說き來つたのは、一讀するだも人心を清凉ならしめる。これは『楞嚴經』や『圓覺經』の敎義、六祖や馬祖の禪家の唱へ來つたものであつて、明道は之を靜坐工夫の末に得たのである。李屏山は、「程子の說道に幾し」と稱揚し、「今程子、聖人を去る千五百年、絕學を唱ふる、その言固より尙ぶべきのみ。安んぞまた之と異同するに忍びんや。區々の心、蓋し鏡に垢あり、鑛未だ金を成さざるを以て、云云」と言つて居る。げにや、道性の自覺あり、その開發せるものにあつては、不修不證にして如是ともたるが、然し理の完成は「事」の完成でない。明道の語をかりていふ時は、實際上には

「汙壞あり」、「不好底の性」の動く時如何すべきかといふ問題があり、理論よりいへば天然完全のものにして、如何にして汙壞あり不好底のものあるかゞ重大な問題となる。「山河大地の說」といひ、「妄と說き幻と說く」といふのは、『楞嚴經』の說を指していふのである。明道は之を以て「强ひて事を生ず」といふが、人生若し道性のみが十分に顯現するならば、誰か强ひて之を說かんやである。事實は理論に添はぬ。明道は默して識るべしの立場に立つて、禪學者を攻擊して居るが、その言ふ所は、殆んど禪家の口吻と言つてよい。さはれ、明道の自信に滿ちた斯る排佛が、何程儒教復活の導火線となつたか計り知られぬ。

二、上蔡曰く、目に視耳に聽き、作用を見るものは心なり。孟子歿してより、天下の學者、外に向つて馳求して、自家の寶藏を識らず、他の佛氏に一斑半點を窺見せらる。遂に擎拳竪拂底の事を將つて、把持して手に在り、敢て自ら尊大して、中國の學士大夫を輕視す。而して世人敢て與に爭ふなく、又從つて信向して之に歸依す。聖學の傳あるをして、豈此に至らしむるか。

「自家の寶藏」といふのは、後秦の僧肇がその『寶藏論』に於て、自家の心を呼んだ語である。佛教に習へる上蔡は、この語を假り來りて、自己の有する天理を指したのであつて、是に至つては、儒佛の區別がないまでに至つたのを見る。擎拳竪拂は、禪家が他を警覺して、外求を去つて廻光返照せしめんが爲の活手段である。禪家の提撕によつて、見性せる當代の士大夫は、皆その門に走つて心眼を開かしめんとしたのであつた。上蔡は之を嘆じて、聖學の衰頽此に至るかと言つたのである。その自家の寶藏といへるは、明道が自家はこれ天然完全自具の物といへると共に、全く佛教に基いた自心の尊嚴觀である。こゝに宋儒は獨立の大旆を樹つるを得て、而して堂々と排佛の擧に出でたのである。因みに『集』には「孔子歿してより」としてあるが、こゝは『錄』の如く「孟子歿してより」の方がよいと思ふので、之を訂正した。屏山は皮肉な評を下して「孔子の心を廢して形を用ひ、逕ちに四絕の妙にいたるが如きは、顏子屢々空しくして未だ達せず、子貢多く學んで而

も識らざるもの。上蔡果して其の傳を得たりや。中國の學士大夫の、此の事を談ぜざるもの、千五百年。今日頗る所見あるは、豈王氏父子・蘇氏兄弟の力に非ざるか。自家の寶藏を、自家識らず。隣翁の爲に指似せられて、悄んで之を詬るは、癡兒も亦爲すに忍びざるなり、吁」と言つて居る。

三、上蔡曰く、「吾が儒は下學して上達し、窮理の至り、自然に道を見、我を以て天と爲すなり。佛氏は理より來らず、故に自ら信ぜず、必ず人の證明を待ちて、然る後に信ず。吾が儒は裡面より做す、豈見ざるあらんや。佛氏は只外より之を見、却つて背て入り來り做さず。佛氏に見處なしと謂はず。」

外來は佛教一般の斥する所であるが、特に禪家の口を極めて斥せるものである。廻光返照の語は他より假りたのであるが、それは指心見性の事であつて、指心見性は禪家の極地である。飽くまで之を知れる上蔡が、見性をそのまゝ「見道」とし、之を「裡面より做す」として、却つて佛氏を以て「外より見る」といへるは、他の劍を以て他に擬せるものである。「佛氏は理より來らざるが爲に、人の證明を待つて、然る後に信ず」といへるは、恐らくは師家の指示によつて、その見解の正否を判じてもらふ事を意味するものであらうが、之を以て外見の證とし、理より來らずとせるは、特に排佛せんが爲の論辯であらう。然し佛氏に一段の極地のあるを飽くまで認識せる上蔡は、「佛氏に見處なしと謂はず」と附言して居る。昇山は「孔子は方內に游んで、老子は方外に游んで、流に泝つて上り、流に沿うて下り、瞿曇氏に至りては則ち上なく下なく、內なく外なく、來なく去なく、亦見處なし」といひ、「其の言大に逕庭あるを以ての故に、其の徒必ず相訂正し、眞僞の條はる、間髮を容れず、果して所得あれば棒喝の如く然り」といひ、而して上蔡に對して、「恐らくは高談自ら欺き、學者を誤らんのみ」と評して居る。

以上は性に對する一般的のものである。その性は道としての意味もあり、倫としての意味もあると見られ、その間が判然せぬけれども、先づ之を大觀する時は、道としてのもの、理としてのものと見てよい。即ち張子の本然性、朱子の天地性で

ある。この理性を自覺したのは、宋儒の一大長所である。以下、この性と氣との關係に問題が移る。

四、明道曰く、生これを性といふ。性卽氣、氣卽性なり。氣稟に善惡あり、然れども是れ性中に元と此の兩物あるにあらず。幼よりして善なるあり、幼よりして惡なるあり。是れ氣稟然るなり。善は固と性なり、然れども惡も之を性と謂はざるべからず。蓋し、人生れて靜以上は說くべからず。纔かに性を說く時、便はち已に是れ性ならざるなり。

氣を推し進めて、之を性に統一したのは善い。是に至らば早や善惡の對立がなかるべきであるから、善の性なると同時に、惡も性なりといふのは、無意味とならう。然し事實に於ては、善惡の對立があるから、善惡一如の性と、善惡對立の氣との關係が、大なる問題となつて來る。理論的には善惡一如であり、實際的には善惡對立である。性と氣との關係問題は、蓋し、千古の謎でなくてはならぬ。氣の卽性なるは了解し得られても、性の卽氣なる上に難關があるので、こゝには何等かの設定が入用となつて來る。屛山が之を評して、「性を言つて之に襍ふるに氣を以てするは、程氏膏盲の病なり」といひ、また「孟子の性善を言ふは、亦徽しく孔子に異る。孔子の言に曰く、性は相近しと。初に善惡なきなり。習相遠しとは、善惡分るゝなり。その甚しきに至りては、上智と下愚とは移らずとす。亦習ふ所、之をして然らしむるのみ。生れて惡なるもの、その從來するもの遠し。獨り無垢（張九成）の言然り。學道者自ら之を知らんのみ。請ふ論語詳說を看よ」と言つて居る。

五、伊川曰く、孟子が人の性は善といへるは、是なり。荀楊亦性を知らず。性に善惡なし、而して不善なるものは才なり。性は是れ理、堯舜塗人と一なり。才は氣に稟け、氣に淸濁あり。其の淸を稟くるものを賢と爲し、濁る者を愚と爲す。亦變ずべし、たゞ自棄するものは移らざるなり。

人性は善にして不善なしとし、不善を才として、之を氣に基づけた所は、一步を進めて惡の從來する所を說かんとしたのであるが、生れて後のみに範圍を限るから、猶未だ其の根柢をたゝいて居らぬ。屛山は「孟子の所謂性は、已に第二に落

つ。蓋し、孔子の所謂習のみ。その由つて來る所遠し」といひ、次いで『楞嚴經』の無始の清淨體と、無始の生死根本とを出し來りて、その間の非同非離を說き「程子焉んぞ能く此の理を知らんや」と評して居る。

六、伊川曰く、喜怒は性に出づ。外に感じて中に發すること、猶水の波あるがごとし。湛然平靜なるは、水の性なり。或ば沙石と風とに遇ひて波濤となるは、豈水の性ならんや。人性中只四端あり、豈許多の不善事あらんや。然れども水なくんば、安んぞ波浪を得ん、性なくんば安んぞ情あるを得ん。

唯善無惡の性より情を導き來たものである。而して靜は性で、動は性でないと言ひつゝ、然し動情の來るは靜性によるといふのであるから、こゝに結んで解けぬ問題がからまる。屏山は之に對して「これ程氏の學、李翺と同じからざるもの。翺の言に、聖人に性あり、未だ嘗て情あらずと曰へり。蓋し、怒りを出して怒らずば、怒りは不怒に出るなり。聖人の靈府は、常人に異る。喜怒未發の中を以て即ち喜怒し、未發の和の故に皆その節に中る。程子未だ嘗て反覆商確せず、故に情性の論に至つて、每に異を致す。水波の喩ありと雖も、自ら相矛盾す。論じて性に至らば、聖人豈常人に遠からんや。たゞ聖人は能く中和を致し、常人は未だ致す能はざるのみ。喜怒の如きは、眞に性に出づ、聖人と雖も、安んぞ能く之を去らん。性は猶水の如し、喜怒は猶塵垢の如し」といつて居る。屏山のこの論を見るに、前には聖人の喜怒は喜怒とすべからずといひ、後には聖人にも喜怒は免れず、喜怒は塵垢の如しといふ。若し節に中る喜怒ならば、早や之を喜怒といふ事が出來ぬであらうから、之を塵垢とすべきでない。是に至れば、程子も屏山も、同じく喜怒の取扱ひになやんで居ると思はれる。要するに喜怒は情で、之を性に對比すれば好みすべきものでない。之を如何にすべきかといふに、程子も屏山も、共に之を「出於性」として居るが、この出とする所に、病根がある。背とする時は、此の難が解けよう。背くといふのは、性があるからで、性がなくば順も逆もないのである。

七、南軒曰く、樂記にいふ、人生れて靜なるは天の性なり、物に感じて動くは性の欲なりと。性は動かざる能はず、未だ

その不善を見ず。好惡節なければ則ち流れて不善と爲る。諸を水に譬ふるに、泓然として澄むものは、その本然なり。其の水流れざる能はず、流るゝも亦其性なり。其の流れに因つて、激して泥沙を汨るに至つて、則ち其の濁るや、豈其れ性ならんや。

樂記の意味する所は、靜性、動欲であつて、苟くも動く時は性にあらずといふのであらうが、南軒のは一歩を進めて、動くのも亦性なり、動そのものに不善はないが、節を失ふ所に不善があるといふのである。然し節を失ふことが如何にして起るかは、說いてない。そこに問題がある。屏山は、張子の言や誠に辨ぜるも、靜性動欲を知るのみである。苟しくも流るゝ以上は濁らざるを得ない。濁らしむる泥沙は何處より來るか、また何物なるかを知らぬは惜しいと評して居る。

八、橫渠曰く、萬物皆理あり、若し理を窮むるを知らずんば、夢に一生を過るが如し。釋氏は便はち理を窮めず、皆以て見病の致す所と爲す。莊子は儘能く理を明すも、乃ち窮極に至つては、亦以て夢と爲す。易の理を窮むるを知らざるなり。又曰く、釋氏の所謂萬物の性は、猶告子の生之を性と謂ふが如きのみ。

告子は人の性は猶牛の性の如しと主張した人であるが、程子は人の尊嚴を認めて、人性と牛性とを區別したのであつた。告子の性は、恐らくは高き理性の見地に立てるものであるまいから、惡平等の見で、此の點に於て其の說の否なるを見たる張子に、自分は賛成するが、然し、惡平等は去つたが、之に反して常に之を區別する惡差別に滯つては、また張子に弱點ありとせねばならぬ。張子のこゝの主張は、釋氏は理を窮めぬので、告子の惡平等見に墮して居るといふのである。釋氏の萬物の性といふのは、恐らくは一切衆生悉有佛性といひ、又は三界一心といへるものを指すのであらうが、一切に本質的の差異を認めぬ悉有佛性說や、一切を一圓覺心に統一した三界一心說には、千古の眞理が含まれて居よう。屏山は「夢覺の一身たるを知れば、卽ち夢覺なし。生死の一性たるを知れば、卽ち生死なし。まだ無生を知らずして、焉んぞ不死を知らん。張子未だ聞く所あらず、死生の夢の如きを信ぜず、豈夢覺卽ち生死なるを知らんや。これ豈告子の人の性猶牛の性の如きか」

と評して居る。

九、明道曰く、告子は生之を性と謂ひて、人牛の性を分たず。正に釋氏の蠢動含靈佛性ありの語の如し。

明道のこの説は、前の張子のを承けたものと思ふが、明瞭に佛教の悉有佛性説を攻撃したのである。明道は前揭の如く道即性、性即道、又は性即氣、氣即性の大思想を抱いて居るのである。こゝを敷衍する時は、必ずや佛教の悉有佛性説とならねばならぬのであるが、然し儒教立脚の明道は、實際上の要求から、そこまで理論を通徹せしめない。どこまでも人と牛とを區別して、自家はこれ天然完全自具のものと爲しつゝ、同じ内容を牛に與へないのである。これこの排撃の起つた理由で、意趣は張子と同一であらう。屏山は「告子は萬物の性を以て同じと爲すのみ。佛氏の性を言ふや、同に即して異、異に即して同、亦同亦異、非同非異なり。豈告子の一偏の語を以て、佛氏の圓融の論と爲すべけんや。此れ魚目像珠の説なり」と評して居る。

十、上蔡曰く、釋氏は性を指して天に喩ふ。故に蠢動含靈我と性を同じくす。明道謂ふ、吾が儒、釋氏と異るなきが如しと雖も、然れども同じからずと。

釋氏が性を天に喩ふといふのは、何を指せるものにや、其の意を知りがたい。天或は空と同意義でもあらうか。然らば萬差を空して、一切を平等ならしめた事をいふのである。上蔡のこの佛性説に對する非難が、明道を承けたものなるは、多言を要せぬ。上蔡の引證せる所に見れば、明道は其の説が釋氏の説と異るなきまでに至れる事を自認して居たもので、宋儒が佛教より脱胎したものなる事は、夫子自身の語によつて看取せられる。屏山は「凡そ血氣あるの屬、その心識相遠からざるなり。吾が儒は佛氏の道と本と同じく、其の數同じからざるのみ。その不同を以て、是を以て同じ。程子もまた性を以て天と爲す。天それ異あらんや」と評して居る。屏山は、儒家を以て自任しつゝ、而して儒佛各〻異る本分があるから、其の間に完全な調和が出來ると爲して居るのである。

か。有無一と爲す能はずんば、性を盡すに非ざるなり。

十一、橫渠曰く、飮食男女は皆性なり。これ焉んぞ滅すべけん。莊老佛氏の、此の說を爲すや久し。果して眞理を暢るか。有無一と爲す能はずんば、性を盡すに非ざるなり。

十二、上蔡曰く、血氣の屬、陰陽牝牡の性あり。而して釋氏之を絕つは何ぞや。

橫渠の意は、飮食男子を以て、悉く本然性の發動と爲し、一切の事象に本然性の基礎を與へて、それに絕對の價値を與ふるにあらねば、盡性にあらずといふのであらう。然らばこれやがて佛敎の諸法實相觀である。この見地に立つて前の悉有佛性觀の非難に對する時は、そこに矛盾が起る。或は又上蔡の語に對照し來る時は、一切の事象は氣質性の上に起るものであるから、流れて之に從へといふのであらうか。然らば殊に本然性と、氣質性とを區別した理由がなくなり、有無を一とするといふ玄妙な句の意義がなくなる事となる。屛山は「飮食男女は、血氣の嗜欲のみ。豈それ性ならんや。必ず混然して一ならんを欲せば、禽獸と奚ぞ擇ばんや」といひ、「自ら其の性を殘ひ、而して天下後世を患はすもの、必ず此の言ならんか」と言つて居る。これは有無を平等ならしむる觀と行となくして、而して之を一ならしむる時は、性を害して情たらしめるものであるといふ評であらうと思ふ。

二　理について

宋儒の理といふのは、天理の意であるが、同時にまた人理にも用ひられて居り、其の區劃が明瞭でない所から、佛敎に對する批判の立脚地が、捕促しがたい事となるを免れぬ。

一、伊川曰く、華嚴の法界三觀は、鏡燈の類の如く、萬象を包含して、窮盡あることなし。只釋氏が周遮を要するが爲なり。一言以て之を蔽へば、曰く萬理一理に歸するのみ。

其の意味が判然せぬから、『二程遺書』卷十八を見るに、これは弟子との間の問答であつて、「問ふ、某嘗て華嚴經の第一

眞空絶相觀、第二理事無礙觀、第三周遍含容觀を讀むに、譬へば鏡燈の類の如く、萬象を包含し、窮盡あることなしと。此の理如何。曰く、只釋氏が周遮を要するが爲なり。一言以て之を蔽へば、萬理一理に歸すといふに過ぎざるなり」とある。『華嚴經』の三觀といふは誤りで、これは『華嚴法界觀門』の事である。周遮の語は兩書共に同じであるが、意味を爲さぬ。恐らくは周遍の誤りであらう。この問答は、伊川が單に華嚴の法界觀が萬理の一理に歸するをいふに過ぎぬから、何等佛教に對する批評でない。『遺書』には次に「又問ふ、未だ他處を破する所以を知らず。曰く、未だ他は不是なりといふを得ず。只他の歸宿の處の不是なるが爲なり。只是れ箇の自私は、輪廻生死の爲なり」と言つて居る。然らば伊川は佛教の萬理一理に歸する教義は、之を認めて居るのであつて、之に對しては非難を加ふる事が出來ぬが、その目的が輪廻生死を脱せんが爲の自私にあるのが不是であるといつた事が知られる。この自私の議論は、實に澤山あるから、これは他の條下に讓る。屏山は、こゝを評して、程子は一句に道盡すと謂ふ。然らば則ち三聖人（老子・孔子・釋迦）に實詞あり。程子はたゞ同一理を知るのみ。豈一事自ら一理を具し、同にして異、異にして同、同中の異、異中の同を知らんや、と言つて居る。この一節を見來つて、程門のものに至るまで、『法界觀』の如きを讀めること、隨つて宋儒の理論が、佛教に負ふ所の大なりしを、十分に見る事が出來るのである。

二、上蔡曰く、諸子百家、人々自ら一般の見解を生出して、衆生を欺誑す。聖門は天理を得るが故に、敢て天を以て自ら處る。佛氏は卻つて敢て恁の地を大と做さず。明道嘗ていふ、吾が學受くる所ありと雖も、天理の二字は、卻つて是れ自家拈出し來れりと。

之を『上蔡語錄』に對照するに、少しく語が多く、「衆生を欺誑して、天理を識得し、然る後に天の所爲を爲すとす。聖門の學者は、天の所爲を爲す、嘗に敢て天を以て自ら處る」と爲して居る。要するに、諸子百家は、天理を識得して後にこそ、始めて天の所爲を爲すといふが、聖門の學者は、直に天の所爲を爲し、以て天を以て自ら處るといふのであらう。卽ち

他は識りて後に爲すといふのに反して、吾は爲して後に識るといふのであらうと思ふ。その次に佛氏に對する批評に、「卻つて敢て恁の地を大と做さず」といふのは、佛氏もまた百家と同じく、行じて後に識るといふ事に力點を置かぬといふのであらうかと思ふが、然らば上蔡の見地は、伊川や朱子が窮理を前とせるに反して、盡性を前とせるものであつて、その點卻つて佛氏と同調のものとなる。佛教が聞慧や思慧以上に修慧を置いて居る事を看取すべきであつて、この評は當つて居らぬ。明道が「天理の二字は、自家の拈出し來れるもの」といふのは、天理の意味を人倫に取るものであらう。然らずば自家の拈出として特に誇るべきではない。屏山は「甚を喚んでか天理と作す。天理は圓にして盡るなし。惜むべし、明道の拈出し來れるは、たゞ天理の二字あるのみ。嗚呼」と評して居るが、明道の天理と、屏山の天理とは、其の意義内容を異にして居るのである。

三、上蔡曰く、吾れ嘗て佛說と吾が儒との同處を歷擧して、伊川に問ふ。伊川曰く、恁の地同處多きも、本領是ならず、一齊に差卻す。天理を窮めざるが爲なり。

之を『上蔡語錄』に對照するに、『集說』には「本須不是」としてあるが、これは『錄』の「本領不是」でなくてはならぬから、それを訂正した。又『錄』を見るに、朱子が何故に本領不是と問ふたら、上蔡が、他天理を知らざるが爲と答へた事になつて居る。いづれにせよ、こゝは儒佛二家の一致頗る多いけれども、佛教は天理を知らざるが爲に、本領是ならずといふのである。こゝの天理もまた倫常自然の道をさしていふのであるに相違ない。屏山の評は、餘りに禪的であるから、之を略する。

四、上蔡曰く、佛の說く直下便ち是、動念卽ち乖くとは、此は是れ乍ち孺子を見る已前底の事なり。乍ち孺子を見る底を、吾が儒は喚んで心と做す。他は便ち喚んで前塵の妄想と爲す。見得て太だ高し、吾が儒は要らず上面より體認して工夫を做すも、他は卻つて一切掃除して、大乘頓教、一たび聞いて便ち悟ると說く。須らく是れ顏冉已上底の資質にし

て始めて得ん。乍ち孺子を見る底の心は、是れ自然底の天理なり、怎生んぞ掃除し得ん。

『集』には「心地」と作して居るが、それでは意味が通ぜぬから、『錄』によりて「心他」と訂正した。こゝの佛教評は、禪家直下便是、動念卽乖といつて、孺子の井に落ちんとするを見ても、こゝに起る念を以て妄想と爲して、一切掃除するが、我が儒にては、この時に起る自然底の天理に基づいて教を立てるといふのである。これは言ふまでも無く、佛教を以て枯木死灰となるを歸趣とすと見る所に起つたものである。にも拘はらず、これを以て顏冉以上のもの丶みが始めて得べき境地といへるは、上蔡の佛教觀の如何はしきを語るものである。昇山が「陋なる哉、謝子の言や。觀音は大悲を以て名と爲し、彌勒は慈悲を以て首と爲す。豈乍ち孺子を見る者を以て、妄想と爲さんや。所謂動念卽ち乖くとは、政に謝子の此の如く分別するを恐るゝのみ。大乘の菩薩は、念々に阿僧祇の衆生を度して、一衆生の得度せるものをも見ずとは、正當に乍ち孺子を見る時なり。儒者果して此の心を體認せば、直下便ち是なり」と評して居る。佛教に般若方便の二智のある事を知らば、上蔡の評は當つて居らぬが、然し斯の如き排佛の言論が、最も強き力を以て一般の佛教觀を作らしめたものである。

五、龜山曰く、儒佛の深處、差ふ處秒忽のみ。儒者の道を見ること分明なれば、則ち佛は其の下にあり。今の學者曰く、儒者の道は其の下にありと。是れ吾道の大なるを知らざる なり。佛者旣に儒書を讀まず、儒者また自ら小とするが爲なり。然らば則ち道何に由つて明ならんや。

龜山が儒佛の深處秒忽の差のみといへるは、敢て誇大の言ではあるまい。當時の儒教の性理學の深度は、佛教の壘を摩するまでに至つた事は、前來の敍述によつても察せられる。然し儒家の一般は猶未だ佛に及ばずと爲して居たので、龜山は道を見る事分明なれば、儒は實に佛の上にあるべきに、自居せば何の時にか道を明かにせんと嘆じたのである。この道といふのは、自然の人情に基づく人倫の道なる事多言までもない。要するに理法に於ては佛に及ばぬけれども、人道に於て我を張つたのである。昇山はこゝに明徹なる評を下して、「儒佛の軒輊するもの、唯佛者が儒書を讀まざるの過のみたらず、亦儒者

に意ある域に止まる。屏山は「苟くも中正に意あらば、即ち邪に入らん。たゞ學道者のみ之を知る」と評して居る。宋儒の多くの中には、斯の如く對偏のものであるが、中には頗る進んだ理想を有して居るものもある。

三、東萊曰く、一固とより萬なり、一塵の萬境たるを待つて後、其の一にして萬なるを知るに非ざるなり。萬固とより一なり、萬境の一塵たるを待つて後、其の萬にして一なるを知るに非ざるなり。千載は一念、一念は千載なり。切に意ふ、乾竺の學、倶に譬喩に近きを免かれざるなり。「不生に生を說き不滅に滅を現す」とは、不生の生、不滅の滅は、果して固然の理なりや。何すれぞまた現の一辭を加ふるや。

これは一は初より萬を含み、萬は他を待たずして一であつて、一と萬とは相即して居り、同樣に一念と千載とも相即するから、不生不滅なる一體が別に生滅の外に存するものでない。佛教に不生に生を說き、不滅に滅を現すといふ中の現の一字は不用であるといふのである。これは正しく華嚴宗の法界觀の意に合した思想であつて、誠に其の通りと言つてよい。

四、晦庵曰く、切に病む、近世の學者、專門實學の根本次第を知らずして、佛老の說に溺れ、妄に天地萬物人倫日月の外に、別に一物ありて、空虛の妙、測度すべからずと意ひ、其の心懸々然として、一たび此の物を見んを徼倖して、以て極致と爲し、未だ嘗て此に墮せずんばあらず。

これもまた元城と同樣の見地に立つて、現實の外に超越せる一物なきを言つて居るのである。然し佛教が斯る一物を打破せるや久しであつて、たゞ朱子が、禪宗の終局とする見性の性は、斯る一物ならんと想うたに外ならぬ。屏山は「佛の所謂色即是空、老子の所謂同謂之玄なるもの、豈別に一物あらんや。朱子割して二と爲し、是れ此に墮して自ら知らざるのみ」と評して居る。

五、上蔡曰く、古人の萬語、許多の樣樣は、只一箇の是字なるを要す。

一即萬、萬即一のもの、現前の事實以外に一物もなき境地は、當體全是といふ外はない。是の一字は已むを得ずして、か

ねて禪家の提唱せる所、實は是字もないのである。屛山は之に點睛して、「古への千言萬語、許多の模樣、只一箇の是字なし」と言つて居る。

六、伊川曰く、人は乃ち五行の秀氣、此は是れ天地の精明純粹の生ずる所。

上の是字の見地より見る時は、伊川の五行の秀氣を生じた天地の精明なるものは、元城や東萊の斥した一物に相當する。斯くてその排した一物は、佛教のそれにあらずして、儒家の見たものなるを知るのである。

四　敬について

敬は伊川によりて、主一の意に用ひられ、上蔡に來りては常惺々法といふに至つた。主一とは心の中に敬字を置いて之を失はず、これに精神を集めるのであるから、佛教の阿字觀の如きものである。つまり禪であつて、伊川は禪の內容を、敬字に與へたのである。常惺々法及び事々放下といふに至つては、全くの禪化である。

一、伊川曰く、道は須臾も離るべからざるなり。人倫を毀ち、四大を去るは、その道に分るゝや遠し。彼の釋氏の學は、敬以て內を直うするは則ち之あり、義以て外を方にするは則ち未だ之あらざるなり。故に滯固のものは枯槁に入り、疏通のものは放肆に歸す。此れ佛の教の隘たる所以、吾が道は則ち然らず、性に率ふのみ。

屛山は「其の道を學んで未だ至らざれば、或は寂滅の坑に墮し、或は聲色の境に流るゝもの、亦或は之あり」と言つて、一方に佛家を警しむる所あると同時に、「吾が道は性に率ふのみとは、談何ぞ容易なる。白刃は蹈むべし、中庸は能くすべからざるなり」と言つて、他方に儒家を警しめて居る。

二、上蔡曰く、釋氏の吾が儒に如かざる所以は、義以て外を方にする一節なきなり。義以て外を方にせば、便はち是れ理を窮む。釋氏理を以て障礙と爲す。然も釋氏に見處なしと謂ふべからず。たゞ見了つて理に就くを得ず。諸公、見處を尋

ぬべからず、たゞ且らく敬以て理を窮めよ。

理障の說も、釋氏に見處ありといふも、義方と共に、皆伊川を承けたものである。窮理は敬直の止の上に起る觀をいふのであつて、こゝに至つては、儒佛一致する。唯理の內容が異るのみ。

三、上蔡曰く、呂與叔常に思慮の紛擾を患ふ。程夫子答ふるに、心にして敬に至れは、則ち自然に紛擾せざるを以てす。

敬が主一の義、止の意なるは、明白である。昇山は、一字を易へて「心、鏡に至れば、則ち自然に紛擾ならず」と改めた。對照して味ふべきである。

四、伊川曰く、喜怒哀樂の未發に、靜字を下し、動字を下す。之を靜と謂ふは則ち不可なり。然れば靜中に須らく物始めて得る有るべし。這裡便はち是れ難處なり。先づ敬を理會するに如くなし。

伊川の內觀は、未發の中を以て、單に靜といふに滿足し得ない。そこに無限の活機を包藏するを自覺し、靜と共に動字を下して、靜とのみいふの不可なるを言ひ、この難處を知らんとせば、敬を理會せよといふ。こゝに敬の內容が靜より動に及ぶべき理由を持つのであつて、これを靜思すると、上蔡の敬の意義が理會せらるゝ事となる。

五、上蔡曰く、敬は是れ常惺々法、齊は是れ事々放下、その理同じからず。

齊を事々放下といへるに見れば、上蔡にあつては、齊が止の意となり、敬は惺々の觀の義となつた。一層の禪化が、文字の上からも見られる。而も上蔡も、また排佛の先蹤を追うたのであつた。

五　禪について

一、明道曰く、艮は其れ止、其の所に止まるなり。八元善ありて之を舉げ、四凶罪ありて之を誅するは、各々其の所に止まるなり。釋氏の止は、安んぞ能く止ならんや。禪學は只止處に到るのみ、用處なし。

明道が禪を以て斯る死物と爲せるは、恐らくは之を抑へんの意に出でたのであらう。屛山は、「艮の止と釋氏の止とは、固と同じからず」と評して居る。明道が禪を抑ふるの意は、次に見らる。

二、明道曰く、彼の所謂識心見性は是なり。若し存心養性は則ち無し。

其の意、玄妙の域に心を遊ばしむるはあれども、齊家治國に用なしといふのである。

三、明道曰く、釋氏の道を說くは、之を管を以て天を窺ふに喩ふ。只直上を務め去つて、四邊を見ず。

明道の此の評は、却つて當時の禪家が如何に向上の一路に猛進せしかを知らしめる。四傍を見ずといふは、卻來の生活に目を閉ぢた爲である。

四、明道曰く、釋氏本と死生を怖るゝを利と爲す。豈是れ公道ならん。唯上達を務めて下學なくば、その上達の處も、未だ是ならず。たゞ間斷あり、則ち道に非ざるなり。

是に至りて前に許した上達をも奪ひ去つたのは、下學のなき所から來たのであるが、こゝには「間斷あり」といふ理由を加へてある。屛山は之に對して、「生死を怖れず、涅槃を愛せざるは、是れ維摩の不二の法門なり。汝等が行ずる所、皆菩薩たるは、此れ常不輕の授記する所以なり。頭を低れて佛道を成じ、足を擧げて是の場に入る、豈間斷あらんや」と言つて居る。屛山は『維摩經』・『法華經』によりて簡潔の筆を用ひて居るが、その意は、佛敎に般若方便の二智雙運のある事をいふのである。

五、伊川曰く、至忙なるものは、禪客に如くなし。行住座臥、道に在らざるなし。便はち是れ常に忙なり。

伊川の意は、蓋し、敬によつて心を修むる時は、安くして廣い所があるが、禪にはその境地がないとて、彼を抑へて此を揚ぐるのであらうが、この語によつて伊川に靜坐の體驗のありし事を知らしめる。屛山は「君子は終食の間も仁に違ふなし、亦忙ならんや。敬字を以て主とせば、則ち忙なり」と評して居る。伊川が漢江の舟中にあつて、「居敬は可なり、無心に

如かず」の一割を與へられた逸話も、こゝに參照してよい。

六、伊川曰く、華嚴經を看るは、一の艮卦を看るに如かず。

これは佛教を代表せしめるに、「華嚴經」を以てしたもので、期する所は禪を排するにある。屛山は「程子は良に其の爲す所その止まるべき所に止まるとするを以て、釋氏の止が死灰槁木の如くにして止まるを疑ふのみ。故に徒ちに謗語を出す。顧ふに豈華嚴圓教の旨を知らんや」といひ、「向きに此の書の至るに非ずんば、學道者は無爲の坑に墮し、談玄者は邪見の境に入り、則ち老莊の內聖外王の說、孔孟の上達下學の意、皆地を掃はん」と言つて居る。明道伊川が、易の中より艮卦を見出し來つて、これに止定の意を加へたのも、禪の影響でなくてはならぬ。

七、上蔡曰く、儒の禪に異るは、正に下學に在り。

明道の意を承けたものであるが、これは儒佛の各自にその長所を認めたものであつて、その言ふ所が公正である。屛山は「禪の儒に同じきは、止にして上達の處にあり。それ之を知らざるべけんや」と評して居るが、一歩を進めて儒の止を激發したものは、禪にありといひたい。

八、橫浦曰く、禮に少を以て貴しと爲すは、寂然不動の時なり、喜怒哀樂未發の時なり。易に所謂敬以て內を直くするなり。孟子の所謂其の心を盡すなり。釋氏疑ふらくは之に近からん。然れども此に止まりて進まず、其の乍ち人欲の營みを脫して、天理の大に入り、其の業涯りなきを以て、遂に廓然無物の者を謂つて極致と爲す。是の故に堯舜禹湯文武の功業を以て塵垢と爲し、父子君臣夫婦長幼の節を以て贅疣と爲す。

又曰く、人に四端あるは、人の手足あるが如きなり。釋氏の若きは、則ち手足なく、徒らに口腹あるのみ。安んぞ運用行止の理を知らんや。

群儒の鋒の向ふ的は、皆同じであるから、多言を要せぬ。屛山いふ「張子の書は以て儒者を欺むくべし、頗る佛書を知る

もの、これ歎むくべけんや。維摩が聲聞を譏つて之を焦芽敗種に比し、華嚴に定性二乘の無爲廣大の深坑に退墮すと謂ふは、正に出世法を壞るを恐るゝのみ。張子豈世間法卽ち出世法なるを知らんや。藥山言へるあり、或は枯澹なるも也た得、或は光明燦爛たるも也た得と。彼れ通身是れ眼ならんを欲す、豈兀然として手足なからんや。釋氏未だ嘗て罪を聖人に得ず、たゞ罪を俗儒に得るのみ」と評して居る。

九、安正忘筌に曰く、「儒釋二家は歸宿相似たるも、沒施相遠し。故に功用全く殊る。……中國に施すは、猶軒車して越に適き、冠冕して胡に之く如し、決して宜しき所にあらず。……何ぞ甘んじて無用の學を爲すに至らんや。

屛山が、「大なる哉此の書、伊川の學は及ばざるなり、其の關鍵は方山の合論に似たり」とて、之を李通玄の『華嚴合論』に比せるより見れば、此の書の內容頗る勝れたるものありしを知る。然しその佛敎無用の論は、特にいふべき程のものでない。

六　夢幻觀について

佛敎の幻妄的世界觀に對して、堂々椽大の筆力を振つたものは、張橫渠の獨り舞臺と言つてよい。思想も高大であり、筆力も雄健であつて、儒家の哲理を含む言論に於て、最も迫力を有すること、恐らくは無比のものであらう。その佛敎の世界觀を以て幻妄的とのみいふは、佛敎自身が之を嫌つて居るのであるから、此の排擊は當らぬが、然し一部のものに對しては、たしかに針砭であつたらう。

一、橫渠曰く、「釋氏は天命を知らず、而して心法を以て天地を起滅し、小を以て大を緣じ、末を以て本を緣じて、その窮むる能はざれば、之を幻妄と謂ふ。眞に所謂氷を疑ふの夏蟲か。反つて六根の微を以て天地日月を誣ひ、其の用を一身の小に蔽ひ、其の志を虛空の大に溺らす。此れ大を語り、小を語りて、流遁して中を失する所以。其の大なるや、六合を塵

芥とし、天地を謂つて、窮り有りと爲す。其の小なるや、人生を夢幻として、從ふ所を究むる能はず。之を理を窮むと謂つて可ならんや。理を窮むるを知らず、之を性を盡して知らざるなしと謂つて可ならんや。儒者は理を窮めて、固と性に率ふ。以て之を道と謂ふべし。佛は理を窮むることを知らず、故に其の說、推して行ふ可らざるなり。

二、又曰く、浮圖は山河大地を以て見病と爲すの說に陷り、略虛空を體するの性と爲すを知りて、天道に本づきて用を爲すを知らず。反つて人見の小を以て天地を因緣し、世界を謂つて幻化と爲す。蠟等妄意にして然り。遂に儒佛老莊をして、混然一塗ならしめ、恍惚夢幻に因つて、定めて有の無に生ずるを以て、窮高極妙の論と爲し、德に入るの門を知らず、多くは其の詖に蔽はれて淫に陷るを見る。

三、又曰く、彼の釋氏の語是に似たりと雖も、本と吾が儒と二本なり。道は一のみ。此れ是ならば、則ち彼は非に、彼れ是ならば、則ち此は非なり。固と日を同じくして語るべからず。其の言流遁守を失し、大を窮むれば則ち淫、推行すれば則ち詖。一卷の中數々これ有り。

四、又曰く、浮圖の鬼を明すや、有識の死、生を受けて循環すと謂つて、苦を厭ひ免れんを求む、鬼を知ると謂ふ可けんや。人生を以て妄見と爲す、人を知ると謂ふべけんや。天人一物たるに、輙く取舍を生ず、天を知ると謂ふべけんや。遊魂の變を爲すを指して、輪廻と爲すは、未だ之を思はざるなり。

五、又曰く、釋氏の實際を謂ふや、人生を以て幻妄と爲し、有爲を贅疣と爲し、世界を陷濁と爲し、遂に厭うて有せず、遺りて存せず。誠に反して明を惡むものなり。……彼の所謂實際は、徒に能く之を語るのみ、未だ始より心解せざるなり。

橫渠のこの思想は、その後の群儒の襲用する所。これは『楞嚴經』に對せる批議であつて、この經にはこの排擊を得べき一面がある。然し反面に本然性たる大圓明心の活躍するあつて、そこに三界一心說が成り立つのである。これに對する時は、向上と却來の兩面を以て見ねばならぬ。橫渠のは、其の一面のみを極言して居るのである。屛山は「釋氏は實際を知

る。故に人生を以て夢幻と爲し、實際理地には一塵をも受けずと雖も、萬行門中には一法をも捨てず。無爲を以て有爲界を破らず、出世間法を壞らず」と言つて居る。萬死し來るは一生の本であつて、一生し來る所に天地間の萬物皆光りを放つ。佛教精神が三國の文化を燦然たらしめしは、こゝにある。

七　迹について

迹といふのは、宋儒の意味する所出家を指し、宋儒排佛の中心はこゝに集中して居るのである。理に於ては佛教に三日の長があるから、迹に乘じたのであつた。

一、明道曰く、禪者いふ、此は跡なり、何ぞ其の心を論ぜざると。夫れ心迹は一なり。兩脚の行くが如し。其の心を指して、我れ行くを欲せずといふも、豈此の理あらん。莊子曰く、方の內に遊び、方の外に遊ぶと。方何ぞ內外あらん、則ち是れ道に間隔あるなり。內面是れ一處、外面是れ一處、豈此の理あらんや。

方に內外なしといふも、心迹の一なりといふも、如何にもその通りである。佛の期する所は、一切に一如を見んとするにある。出家したのも之によるもので、こゝに達せんが爲の方便に外ならぬ。出家せずしてこの一如の境地に達し得べくんば、何ぞ之を敢てせんやである。屛山は「聖人の心は天上の月の如く、聖人の迹は水中の月の如し。亦卽亦非、或同或異」といつて居る。亦非或異はあるが、亦卽或同の境地は、一たび宗門を透過せるものに非ずんば、伺ふべからざる所である。

二、伊川曰く、或は謂ふ、佛の道は是なり、其の跡は非なりと。然れども吾は其の跡を攻むるのみ、其の道は吾れ知らざるなり。其の迹をして先王に合せざらしむ、故に學ぶを願はざるなり。如し其れ先王に合せば、則ち之を六經に求めて足る、奚んぞ佛を必せん。

其の跡を攻むるのみ、其の道は吾れ知らずといへる所に、理趣の點に於て如何ともしがたしと爲せるを察せしめるものが

ある。昇山は「その跡を攻めんと欲せば、韓子の說の如きに過ぎず」と言つて居るが、出家を問題とせるは、後漢以來いつの世にも絕えず、特に韓愈の文章は、十分に之を盡して居る。宋儒の任は他にあるべきである。

三、伊川曰く、釋氏の學は、更に聖人の學に對して比較するを消ゐず。之を要するに必ず同じからじ。今且らく跡を以て之を觀るに、父を逃れて出家し、便ち人倫を絕ちて、自家山林に獨處する人、鄕里豈此の物あるを容さん。大率賤しむ所を以て人に施すは、たゞ聖人の心に非ざるのみならず、亦君子の心たるべからず。此を以て人を率ゐるは、是れ倫を絕つなり。理性を言ふ如きに至つては、亦只是れ死を怖れ生を愛するのみ。是れ利心なり。

迹といふのは、出家の意味なることが、こゝに明白に見られる。出家を攻むるは、人倫を絕つといふにある。更に步を進めて、この人の好まざるものを他に施すは、君子の心にあらずといふ。また一面の理があるともいへるが、理性をいふは怖死愛生の利心なりといふの意が解せぬ。恐らくは不生不滅の永遠性を得んとするをいふのであらうが、之を利心といふは、餘りに甚しい評言である。昇山はその評言の餘りに淺薄なるに堪へず、昔ながらの反駁として、「太伯の句吳に奔れる名けて至德と爲し、伯夷の首陽に餓ゑたる、稱して仁人を以てす。皆吾が夫子の語なり。程子、佛說を剿んで以て經を傳し、口を極めて反噬し、之を誣ふるに怖死愛生を以てす。三尺の童と雖も亦信ぜざるなり。奚ぞ予が言を待たん」と言つて居る。

四、明道曰く、佛學は大槪是れ倫類を絕す、世上此の理あるべからず。又その言出世を待要するも、出でゝ那裡にか去る。其の迹出家を須要し、出纏を脫するを要し、之を學ぶもの佛に似るに過ぎず。佛は一個胡のみ、他本と是れ箇の山林に枯槁するは、自私のみ。……聲色飲食書經家業は性の自然なり、必ず盡滅して天眞を得ると爲すは、是れ天眞を喪ふなり。

昇山は之に對して「嗟乎程氏嘗に小乘の敎相の語を聞きて、盡く信ずる能はず、略其の說を取りて反つて之を攻む、烏んぞ維摩・普賢の宗旨を知らん。誤つて阿羅漢を認めて佛と爲し、而もその然るを知らずして、遽に詬罵を加ふ。是豈文殊・普賢の妙行を識らんや」といひ、また「吾れ聞く謗佛毀法の中に、異樣の大悲闡提、逆行の魔說ありと。程氏豈其れ

か。然らずんば則ち利根の衆生、世智辯聰の爲に障られて、無間の業報を具足するに非ざらんや」と言つて居る。程明道は、利根の人にして、佛教の爲に逆緣の菩薩であつた。出綱は世網の誤寫であらう。

五、伊川曰く、釋氏は事を屛けんを要して、這の事の有なるべきか無なるべきかを問はず。有なるべくば、又安んぞ屛くべけん、無なるべくば更に甚麼をか屛けん。且つ靜遠無きに、跡を山林に屛く。世以て高しと爲すは、惑へり。事といふのは世俗の事物をいふのであらう。卽ち俗諦の事である。この俗諦の有なりや無なりやを問題として、兩刀論法によつて、進退に窮せしめんとせるは、巧妙なる論法であるが、諸法皆空を以て根本基調とする佛教には適當せぬ。諸法皆空の見解の熟せざるが爲に支牾あり、諸法をして皆空ならしめんが爲に屛居がある。屛山は、程子が古人の「必有レ事焉勿レ忘」の語を誤り讀んだものと評して居る。この事が何であるかゞ、重大な問題のかゝる所である。

六、伊川曰く、禪家の出世の說は、目を閉ぢて鼻を見ざる如し。然も自ら在り。

屛山は「伊川は出世の法あるを信ぜず、眼を開きて眼を見ざるが如し、其の眼無きに非ざるなり」と言つて居る。伊川の見ざる鼻とは世間法であらうし、屛山の見ざる眼とは出世法であらう。出世法あるを信ぜざる伊川は、出世の迹を攻むるに急であつた。

八　利心について

利心といふのは、自己の一身にのみ關するをいふのであるが、宋儒は佛教の殆んど凡てを利心に發するといふかの如くに見える。蓋し、經典に菩薩大乘の見地に立つて、二乘聲聞の自利を酷烈に非難せる意趣を取り來りて、佛教を二乘的のものとし、儒教自ら菩薩大乘を以て任じたものと思はれる。

一、明道曰く、佛は死生を怕るゝ爲の故に、只管に說いて休まず、本と是れ利心より得來る、故に學ぶものも亦利心を以

て之を信ず。

二、又曰く、人能く這の一个の身を以て、公に天地萬物中に放在し、一般に看ば則ち甚の妨礙かあらん。萬身と雖も曾て何ぞ傷けん。乃ち知る、釋氏の根塵に苦しむは、皆是れ自利する者なり。……身上に向つて意志を起し、那の身を奈何ともし得ず、却つて厭惡して、枯木死灰の如くならんを要す。其の實は是れ身を愛して、放ち得ざるなり。

この一身を放つて天地の萬物中に放在すといふは、菩薩の精神であつて、この點何人も非難するものはないが、釋氏が身を放ち得ずして、枯坐を事とすといふは、之を羅漢視するものである。

三、伊川曰く、釋氏の學、又他知らずと道ふべからず。亦まゝ高深を極むるも、然れども之を要するに自私に歸す。

四、上蔡曰く、學佛者が輪回を免れんと欲するは、是れ利心なり、私のみ。

元來輪回は私心の結果としてあらはれたものであつて、之を免れんとするを却つて利心といふは、佛教を正視せざる所に出で、而して宛然菩薩の見地に立つて聲聞の自利を排するの口吻である。

五、上蔡曰く、佛は大概私心なり、學佛者、生死を離れんと欲し、一切衆生を度せんと要す。亦是れ自己の爲に發願するなり。……儒者は直是れ放ち得下して、更に多事なし。

佛者が生死を離れんとするのを利心とすると共に、一切衆生を度せんとする發願をも利心とする時は、世に治國も經濟もなきに至るべし。明道の利心の說が、是に至つては弊ありといふべきである。

六、南軒曰く、天命の全體、流行して間なく、古今を貫き萬物に通ずるもの、衆人自ら之に昧し。是の理や、何ぞ嘗て間斷あらん。而して聖人は之を盡すも、亦增益する所あるに非ざるなり。釋氏の見の若きは、則ち以爲らく萬法は皆吾が心の起す所と。是れ太極本然の全體に昧くして、反つて自利自私を爲す。

昇山のいふ如く、流行間なき天命といふのは、釋氏の一心であつて、名は異るも體は異る事がない。そこに自私を說く意

は、釋氏はこの流行無間の天命を知らざるが爲に枯槁となるといひ、之を自利といふのである。
七、南軒曰く、佛學の所謂存心は、吾儒の所謂存心と、存の字同じと雖も、公私の異あり。吾が學の操つて存するものは、其の放を收めて卽ち公理存す。學佛の所謂存心は、爲す所なきのみ。……目前の一切以て幻妄と爲し、自利自私にして天地を知らざるなり。
枯坐爲す所なきも自私、幻妄的世界觀も自私といふ。其の意は、菩薩精神を以て、自ら高く任ぜんとしたのであつた。

九　異端について

儒家の異端は、恰も佛家の外道で、異端とは昔は楊墨であつたが、今は釋老で、その中に於ても、宋儒當面のものは、佛敎であつた。
一、伊川曰く、明道いふ、昔の異端は其の迷暗に乘じ、今の異端は其の高明に因る。
明道のこの剴切なる慨嘆は、精神といひ、文字といひ、實に立派なものである。長く引證したいが、「集」にはこれだけしかない。今の異端はその高明に因るといふ中に、幽玄なる哲理を佛敎に認めた事が知られる。
二、南軒曰く、異端の人を惑はすや、未だ必ず賢士太夫に非ずんばあらず。今日異端の害は、申韓より烈し。蓋しその說、高且つ美なる若き有るを以てなり。故に明敏の士樂んで之に從ふ。……自ら直指人心と謂ふも、初より未だ心を識らざるなり。其をして果して其の心を識らしめば、則ち君臣父子夫婦は是れ乃ち人道の經にして、本心の存する所なり、それ忍んで之を斷弃せんや。
明道を承けたものであるが、見地が頗る低い。指心の心は道心であり、識心の心は人心である。これ人心の上に立つて、道心を排したものである。宋儒は理を論じても、心を論じても、その極はいつも倫常の道に結歸するのである。

三、伊川曰く、儒者の異教に入る、其の勢自然なり。大道を行きて、坦然として阻なきに譬ふ。只前面山水に逢着して行き得ざるが爲に、一邪徑を見て欣然之に從ふなり。若し異鄕に處せば、須らく就いて安處すべし。若し已に家ありて、他人の家と言はゞ、必ず就くを肯んぜじ。

當時の儒者が異教に入るのは、大勢であつた。これは自己の家のない爲である。禪流者には如何なる茅屋も安處の地であると言つた伊川の言は、その通りである。當時道を求めて禪に入つたものが、實に多かつたので、宋儒は之に安住處を與へんと努めたのである。宋儒の精神も態度も大に可なりであるが、異教を邪徑に譬ふるは、過當である。

四、迂叟曰く、或ひと問ふ、釋老取るあるか。曰く有り。曰く何をか取る。曰く、釋はその空を取り、老はその無爲自然を取る。是を舍てゝ取るなきなり。空はその利欲心なきを取り、無爲自然は其の因任を取るのみ。

他が等しく空を斥せるに、溫公が之を取れるは、蓋し、珍とすべきである。然しその空は一面の空であるから、屛山は「釋氏の所謂空は不空なり」と言つて居る。空と不空とを併せ有する空ならねば、眞の空でない。

五、上蔡曰く、釋氏は性を以て日と爲し、念を以て雲と爲し、念を去りて性を見ること、猶雲を去つて日を見るごとし。釋氏の去る所は、正に吾が儒の事とすべき所のもの。釋氏は理を窮めず、念を去るを以て宗と爲す。

釋氏の念といふのは、煩惱妄念の事であるが、この念を去つて涅槃に至るといふは、低い佛教のいふ所、高い佛教になると、念を轉じて菩提と爲すのである。前のは斷煩惱得涅槃であり、後のは煩惱卽菩提で、煩惱菩提を、一方は雲と日との關係と見、他は氷の水との關係と見るのである。釋氏の去らんとする念が、儒の事とするといふのは、やがて自然の情に本づく倫常をいふのである。

こゝに屛山の異端觀を見よう。曰く、「吾れ周易を讀んで、或出或處、或默或語、殊レ塗而同レ歸、一致而百慮といふにて、異端の畏るゝに足らざるを知る。又莊子を讀んで、樝梨橘柚、不レ同レ味而同レ甘、耳目口鼻、不ニ相通一而相用といふにて、

異端の皆喜ぶべきを知る。又維摩經を讀んで、謗佛毀法、乃可レ取レ食、外道天魔、皆吾侍者といふにて、始めて異端に非ざるを知る。又華嚴經を讀んで、生死涅槃同一法性、淫怒癡俱梵行云云といふにて、此の法界中また異端の事あるなし」云云。實に意味深長なる論であつて、こゝに達せる屏山の學解の、尋常ならざりしを知る事が出來る。

一〇　扶敎について

以上によつて、宋儒の理趣が、一人は一人より進んで次第に微妙の域に入り、遂に佛敎の極談と相違するなきまでに至つた事が分る。宋儒は、佛敎を儒敎に翻案したから、表面から見る時は、之を區別し得ぬけれども、佛敎の思想を知るものには、之を知り分ける事が出來る。多くは翻案したけれども、中には佛語のまゝを用ひて居るものもある。龜山の白淨識の如きは、その著しいものであるにも拘はらず、排佛して已まざるは、その眞意偏へに儒敎を張らんが爲に外ならぬ事を忘れてはならぬ。

一、龜山曰く、揔老言ふ、菴摩羅識は、唐に白淨無垢といふ。卽ち孟子の性善といふ、是なり。阿賴耶識は、唐に善惡種子といふ。卽ち善惡已に萌す處。

これは露骨に佛敎のまゝを出したものである。『楊文公全集』の中には、揔老の前に通の一字を加へて、楊龜山が揔老に說明した形になつて居るが、それは反對で、揔老が龜山に說明したものでなくてはならぬ。予はかねて左樣に解して居たが、今この屏山の『集』を見て、それの證明された事を喜ぶのである。これは揔老卽ち廬山東林寺の常揔禪師が、龜山に向つて、性善の根據を無垢識に求めて、之を說明したのである。無垢識の境地は、善惡未分の域、之をこそ眞の善と言ふべきである。

二、元城曰く、溫光論を著はし、釋氏を詆つていふ、其の妙は吾が書を出る能はず、其の誕は吾れ信ぜざるなり。某問

ふ、如何なるか是れ妙なる。曰く、無我。又問ふ、如何なるか是れ誕。曰く、その天堂地獄を言ふは、信ずるに足らず。曰く、……凡そ人の耳目の及ばざる所、安んぞその無なるを知らんや。公曰く、吾れ教を扶けんと欲するのみ。屏山いふ「元城と司馬君實とは、父子の如く然り。故に心術の發する、隱す所あるなし。此の言固とより善し」と。溫公が教を扶けんが爲に、天堂地獄の說を排するといふのは、蓋し、その心術を吐露したものであらう。

三、元城曰く、古今の大儒の論を著はして、佛法を毀るもの、蓋し說あるなり。且つ彼れ尾重ければ則ち首輕し。今儒佛の弟子と爲りて、各其の教を主とする、猶鼎足のごとし。今一足失ふ、可ならんや。則ち鼎必ず覆らん。……佛法の太だ盛なるは、獨り儒病たるのみならず、亦佛法の太禍たるなり。彼の世の小儒、此の理を知らず、前輩の或は佛法を毀るを見て、亦從つて之を詆り、以謂へらく、佛法皆取るに足るなしと。非なり。

これは宋儒の排佛には、意趣あり、一方が餘りに重ければ、他方が覆へるのみならず、その物もまた覆るから、儒を扶けんが爲、延いて佛を扶けんが爲に排佛するのであるが、群小は之を知らずして、佛教實に捨つべしといふは、宜しからぬといふのである。是れ實に能く宋儒排佛の眞相を吐露したものである。屏山が「陽に擠して陰に扶く」というたのは、この意である。又「韓子の時、佛法大に振ふ、吾が儒に於て、初より損する所なし。今や小林の傳將に絶えんとして、而して洙泗の道亦綫の如し」と嘆じて居るのは、兩教を警しめたものである。

附　錄

元の劉靜齋の『三教平心論』、明の屠隆の『佛法金湯』に見らるゝ宋儒の排佛前にやゝ詳細に引證したし、又紙數もないから、こゝには唯語だけを擧げて見よう。『平心論』には、張橫渠の排佛言論として、

一、佛言ふ、有識の死するや、生を受けて輪廻すと。
二、其の過るや六合を塵芥にし、その小に蔽はるゝや、人世を夢幻にす。
三、釋氏實際を悟れば、乃ち道を知るといふものは、所謂誠なり。もし之を得ば、乃ち誠にして明なるものを惡む。
程明道の語として
一、釋氏はたゞ上達を務めて下學なし。
二、佛は下根のもの〻爲に、此の僞教（地獄の說）を設けて、怖れて善を爲さしむ。
三、釋氏、根塵を脫去せんと要す。然るに此の理なくして、此の理あらんを要するは、すでに是れ死なり。
四、釋氏、實は是れ身を愛して放捨することを得ず。
五、佛老は其の言理に近し、又楊墨の比にあらず。故に禍害を爲すこと、楊墨の害より甚し。
六、釋氏の說、若し其の說を窮めて、之を去取せんと欲せば、卽ち其の說未だ窮むる能はずして、固に化して佛と爲らん。
程伊川の語として
一、昔の人を惑はすや、その愚暗に乘じ、今の人を惑はすや、その高明に因る。
二、さもあらばあれ、同處多しと雖も、只是れ本領不是、一齊に差却す。
溫公の語として
一、其の妙は吾が宗を出る能はず、其の妄は吾れ信ぜず。妙處は無我にあり、其の天堂地獄を言ふは、信ずるに足らず。
劉元城の語として
一、凡そ人の耳目の及ばざる所、安んぞ其の有ることとなきを知るべき。
朱晦庵の語として

一、釋氏自ら以爲らく直に人心を指して、見性成佛すと。而も實に心性を識らず。

二、釋氏の學、正に謂ふ、此の理の充塞間なくして、己をして一席無理の地を得て、以て自ら安んぜざらしむるを悲み、此の理の流行息まずして、己れをして一息無理の時を得て、以て自ら肆にせざらしむるを厭ふ。

三、たとひ其の說實に吾が儒の說の及ぶ所に非ざるもの有るも、是れ乃ち中正を過ぎて、及ばざるものと、以て異るなし。

之を見て、殆んど全部ともいふべきものが、李屏山の『鳴道集說』中にある事が分り、且つその斷章取語の上に於ても、屏山のに比較して甚だ低級のものたる事が判らう。その批評はこゝに揭ぐるまでもない。唯最後の朱子の二篇だけが、『鳴道集說』中にない。

『佛法金湯』には、すべて宋儒としてあるが、その中に於て、司馬溫公の語は

人死して卽ち滅す、輪廻再生の理なし。

張橫渠の語は

一、佛氏の妄意、天性もて天用を範圍するを知らず、反つて六根の微を以て、天地を因緣し、明盡す能はざれば、則ち天地日月を誣ひて幻妄と爲し、其の用を一身の小に蔽ひ、其の志を虛空の大に溺らす。

二、孔孟の所謂天は、佛家の所謂道なり。

三、鬼神は二氣の良能なり。

程子の語は

一、釋氏の學は、敬以て內を直くするに於ては、則ち之あり、義以て外を方にすることは、則ち未だ之あらざるなり。故に滯固なるものは枯槁に入り、疏通なるものは恣肆に歸し、その內を直うするものも、之を要するに不是。

二、釋氏の說、若しその源を窮めて、之を去取せんと欲せば、卽ち其說未だ窮むる能はずして、已に化して佛と爲らん。只且らく迹の上に於て之を考ふ。

朱子の語は最も多い。

一、佛に觀心の說あり。夫れ心は人の身に主たる所、一にして不二なる者なり。故に心を以て物を觀ば、則ち物の理得。今また百物以て反つて千心を觀ば、則ち是れ心の外に、また一心あつて、能く此の心を管するなり。

二、佛氏の學、心を以て心を求め、心を以て心を使ふ。口の口をかむが如く、目の目を觀るが如し。

三、某年十五六の時、嘗て心を此に留む。後李先生に見ゆ。先生只聖賢の言語を看むを敎ふ。某遂に禪を將ち來つて倚閣す。意中に謂はく、禪も亦自ら在りと。且つ聖人の書を將ち、讀み來り讀み去る。一日聖賢の言語、漸々に味あるを覺ゆ。頭を回らして釋氏の說を看れば、漸々に破綻あり。

四、上蔡曰く、佛の所謂性は、正に聖人の所謂心、佛の所謂心は、正に聖人の所謂意なり。心は只是れ這の理を該ね得。佛氏元と曾て這の理の一節を認得せず、便はち知覺運動を認めて性と做す。云云。

五、佛いふ、實際理地、不受一塵、佛事門中、不舍一法と。他本と自ら養ふ所の者を說き得たり。正に是れ差ふ處、這裏に在り。吾が儒の養ふ所の者は、是れ仁義理智なり、他の養ふ所のものは、只是れ視聽言動なり、云云。

六、釋子の學、吾が儒と甚だ相似たる處、有物先天地、無形本寂寥、能爲萬物主、不逐四時凋。又撲落非他物、縱橫不是塵、山河及大地、全露法王身と。看よ此れ甚麼樣の見識ぞ。

七、此は是れ法眼禪師下一派の宗旨、此の如し。今の禪家、皆其の說を破つて、以て理路あり、窠臼に落ちて、正知見を碍ぐと爲し、今多くは是れ麻三斤、乾屎橛の說、云云。

八、佛は只人心を認め得て、所謂道心なし。

是の如く屠隆の『佛法金湯』に於ける温公や、二程や、朱氏は、李屏山の『鳴道集說』に比すれば、數に於ては勿論のこと、その斷章取句のやり方に於て、到底同日の談でない。唯朱子の語のみ、彼にない重要なものがある。元來『鳴道集說』には、明道の三十五篇、伊川の四十一篇に比すれば、朱子には四十篇位あるべきに、僅に七篇しかない。何故に朱子の批評が少いのであらうか。これ恐らくは朱子に對する見方が、今日と異る爲であらう。今日は朱子を尊崇すること、實に孔孟に次ぎ、却つて他の諸儒を忘るる如きまでであるが、李屏山からすれば、朱子の見地に多くの敬意を拂はなかつたのであらう。朱子の佛敎評は、其の數甚だ多いが、予もまたその價値に於て前揭の諸儒のものよりも高からぬと見るのである。斯くて朱子を除いて他の諸儒について、『鳴道集說』の所引と、『三敎平心論』・『佛法金湯』の所引とを比較して見よ。同じ語を引證するにせよ、その學的價値の相違は、到底比較にならぬ。李屏山は流石に碩學にして且つ識見あるだけ、その引證は要を得且つ重要なものを洩さぬ。而もその批評に至つては、正に逸品である。蓋し、屏山は、學解に於て、及び識見に於て、批評せらるゝ人と、殆んど對等の地位にあるから、左もあるべき事である。（昭和九年十月岩波講座東洋思潮）

金の李屛山撰『鳴道集説』について

一　序　説

予が金の李純甫號屛山に興味を覺える樣になつたのは、元の念常の『佛祖歷代通載』卷第三十一の中に、その著『鳴道集說』中よりとして、一十九篇を載錄して居るのに、猶五個の資料を加へて、儒佛兩教の思想交涉史上に於ける重要人物の一人として、之を『支那に於ける佛教と儒教道教』の中に評論した時に始まる。勿論その前から注意をして居たので、嵩山少林寺の壁碑に保存せらるゝ屛山撰の二文を自拓し來つて、その內容を紹介した事もあつた。其の後、赤松連城師が、明治二十八年二月に活字版としたものを得た。これは百八十一篇あつて、卷數を分つてないが、序跋具足し、猶襍說・心說を附錄とし、先づ完本に近いと言つてよい。原本は京都東山の某寺から出た寫本であつたといふ。長年月の間之を求めて居た予は、之を得て所謂大旱の雲霓の如き喜を掬するを得たのである。最近、更に鈴木大拙兄の注意によつて、京大圖書館に本邦開版の二冊五卷のものあるを知り、又阿部吉雄君や原三七君の注意によつて、清の汪鈍翁や全祖望に、『鳴道集說』に關係せる文書あるを知り、又北平圖書館に、五卷の抄本のある事を知り得た。本邦開版のものは、赤松本とその內容が同一であるが、李屛山傳を異にし、且つ本邦開版のものには、二枚の目錄が加はつて居る所から見て、赤松本の原寫本がこの開版を寫したものでない事だけは、之を察せしめるに足る。これ、その原本が支那に於ても日本に於ても、屛山以後長年月の間寫本で傳はつて居た事を語り、而して本邦に於て近世木版と活字版との二回の開版となつたが、支那に於ては遂に開版せられなかつたらうを思はしめらる。『永樂大典』の中の中庸の條下に、この『鳴道集說』が引用せられて居るが、それは僅に二節の抄略だけに止まる。『宋元學案』の中に『鳴道集說』として、四節を載錄してあるが、それは『集說』からのものでなく、而してその根據を明にする事が出來るのである。『宋元學案』の四節は、全祖望が補本したものであつて、當時『鳴道集說』を得る事が出來ぬ爲に、李屛山の語を以て、直に『集說』の所說と推定したものと思はれる。李屛山は、儒教思想史

の上から見る時は、左程の位置を取るものでなからうから、其の說の有無は重要な意義を有たぬ事と思ふが、佛教思想との關係からいふ時は、極めて注目すべき位置を取るので、予は特にこの『鳴道集說』を重視して居る。支那に於てはその苦心の作も遂に開板せらるゝに至らなかつたらうと思はれるが、日本に於て二回までも開版せられた事は、蓋し珍らしき一事實である。北平圖書館の善本中の一たる『鳴道集說』五卷の抄本は、最近之を手にする事を得た。これについては後に附言する事とする。

○

本邦開版京都帝國大學圖書館所藏『鳴道集說』は、二冊五卷となつて居り、終りに「天和三癸亥曆仲冬吉祥日、田中庄兵衞板行」とあつて、而してその右側に朱筆を以て、「一本延寶二甲寅年林鐘吉旦、中野是誰板行」と追書してある。天和三年（一六八三）は、延寶二年（一六七四）に後るゝ事僅に十年しかないから、常識から考へて、延寶二年本があつて、十年の後に更に天和三年本が出來たとは考へられない。恐らくは中野某の板行を、十年の後に田中庄兵衞に讓渡せしものでなからうか。然らば本はたゞ一つだけで、奥付が二個ある事となるのであつて、斯る例が他にもある。此の本は、最初に黃溍序・滿然序・李屛山序を加へ、最後に襍說・心說を加ふる事、赤松本と全く同一である。然し赤松本は卷數を分つて居ないに反して、天和本は中を五卷に分つてあり、而して又赤松本が抄『居士傳』の李純甫傳を載するに反して、天和本は『中州集』よりの傳を揭げて居る。而してその次に、天和本は赤松本にない鳴道諸儒姓氏の一枚と諸儒鳴道集總目の一枚を加へて居る。猶一個の相違點は、天和本が心說の終りに、「東越王元良刊」の六字を刻して居る事である。このまゝに見る時は、支那に於て刊行せられたものと推定せしめるものがあるけれども、予はこの刊行は、襍說・心說の二條、又は心說一條だけに關係するものでなからうかと思ふ。若し全部が刊行せられたものならば、今日北平圖書館に抄本として傳はつて居り、又全祖望が之を得るに至らなかつた理由が解せなくなる。斯く赤松本と天和本との間に相違があるから、赤松本の原寫本が天和本を

寫したものでない事を知らしめる。斯くて別々の寫本からであつたとして、さて内容や文字の一致は不思議な程で、安正忘筌の位置まで同一である。この元和本は、新村博士、藤堂司書の好意によつて、京大圖書館より借覽する事が出來た。麓學士は同版の善本を藏せられるが、惜い事に卷五を缺き、而して同君の報告によれば、阿波文庫にも一本を藏すといふ。

二　李屛山について

李屛山の傳は、元の元遺山編の『翰苑英華中州集』、元の劉祁撰の『歸潜志』、元の托克托等修の『金史』等に見られる。『中州集』には「承安の年に進士となり、三十歳後偏へに佛書を觀、既にして三家を合して一と爲し、伊川・横渠・晦庵諸人の得たる所の者に就いて之を商略し、毫髪も相貸さず、且つ時を同じくして與に相詰難せざるを恨んだ。今、天下の士を論ずるや、之純と雷希顏とに至つては、則ち中州の豪傑を以て之を數ふ」と言つてある。『歸潜志』には「冠を踰えて高第に擢んでられ、名聲煒然、文を爲すに莊周・左氏を法とし、人皆之を宗としたが爲に、文風一變するに及んだ。正大の末、年四十七にして南京に卒した」と言ひ、其の他に著述の事や、嘗曰として其の言を錄してあるが、これは後に至つて闡説するから、こゝには省略する。『金史』の中には、承安二年經義進士に擢んでられ、其の文が後進の宗となれる事、正大の末に年四十七を以て汴に卒せる事、種々の著述を、中國の心學と號し、西方の文教數十萬言あり、故を以て名教の爲に貶せられた事を言つてある。

以上は、屛山より餘り多くの年代を隔てぬ學者の撰述の中にあるものであるから、そのまゝに從ふべきであるが、然し年齢に誤りが無くば、進士の年號に誤りが無いかと思はれる。その卒した年が、『中州集』には無いが、『歸潜志』には正大末四十七歳とあり、『金史』は之をそのまゝに承けて居る。正大の年號は八年（一二三一）まであり、八年卒とすれば、大定廿五年（一一八五）生となる。少しのゆとりを見ても、大定廿四年、至正七年で無くては、正大末の語に相應しないと思ふ。

その進士となつたのを、『中州集』には承安年とし、『歸潛志』には弱冠とし、『金史』には承安二年とし、其の後の文獻は承安二年說に從つて居る。この承安二年（一一九七）說に從へば、年十三（或十四）にして、經義進士となつた事になり、弱冠といふに背くのみならず、又事實不可能の事と思はれる。承安は五年までであるから、承安年を極限まで延長する時は、十六歲（又十七歲）となり、『司馬氏書儀』に年十二至二十、皆可冠とある禮制に背きはせぬが、事實上年十六七にして進士たり得べきやといふ問題が起る。『金史』を見るに、王庭筠の大定十六年、廿一歲進士第は拔群であり、王若虛の承安二年、廿四歲經義進士や、楊雲翼の明昌五年、廿四歲進士第一は、最も著しいものであり、『滏水文集』には張文正公が大定十九年、二十四歲、詩賦進士第一たりしを極稱して居る。何にせよ、弱冠高第、名聲籍然とあるから、他に踰えて弱冠にして進士となつたに相違ないが、承安二年の年十三（四）は何としても早きに過ぎ、承安年を極限まで延長して、五年としての年十六（七）も、まだ若きに過ぐるかと思はれる。承安二年は或は泰和二年（一二〇二）の誤りでなからうか。然らば年十八（九）となるから、有り得べき年齡となる。これは進士第の年號に誤りがなからうかといふのである。若しこの年號に誤りなくば、屏山の年齡に誤りが無いかと思はれる。例せば四十七歲を以て五十七歲の誤りとすれば、承安二年には廿三歲となるから、正しく弱冠の文言にもかなひ、又進士第の年として如何にも相應する事となる。然しこれは年齡を誤りとするのであるから、推想の上で斷言する事が出來ぬ。今は年齡の上にか、進士第の年號の上にか、誤りが無からうかといふ疑問をのみ擧げて置く事とする。

○

屏山は自ら蝶說の中に於て、「吾見たる時、佛老を喜ばず」といひ、湛然居士耶律楚材は、屏山述金剛經別解の後に書して、「屏山先生、幼年排佛說を作り、殆んど聞くに忍びず」と言つてあるから、初に佛老の排斥者であつた事は明白である。而して屏山は自ら蝶說の中に、「比ろ閑居に因つて、稍西方の書を讀む」と言つて居るが、その年齡は、湛然居士の『鳴道

集說」に加へた序に、「年廿有九にして復性書を讀み、李習之もまた年廿有九にして藥山に參し、退いて書を著はせるを知り、大に感歎を發し、日に萬松に抵りて深攻亟擊し、退いて書を著はす」とあるから、二十九歲の時、貞祐元年（一二一三）に學佛の心を起したに相違ない。屏山自ら『集說』の結語に、伊川の學に出入する、幾んと三十年なるをいひ、元遺山は屏山が「三十歲後に徧ねく佛書を觀たり」といひ、黃潛は集說に冠せる序に、元遺山の語をそのまゝに依用して居る。屏山の就學せる萬松は、名は行秀、曹洞宗の師家で、有名な『從容錄』の著者であり、乾道二年（一一六六）より淳祐六年（一二四六）の人であるから、貞祐元年には正に四十八歲であつた。屏山のこの豹變を見て、之を信用せぬものもあつたが、萬松老人は決して之を疑はず、その決定して海に入らんを保した事を、湛然居士は屏山述楞嚴外解の序の中に述べてゐる。以て屏山の禪道を鍛成したものが、萬松老人であつた事を知る。屏山の卒年、老人の年は六十六で、屏山が老人に從學してより十九年を歷て居る。いづれその晚年の事であらうが、屏山が餘りに禪に傾むき過ぎた事が、『歸潛志』卷九の中に傳へられて居る。卽ち「因みに禪語を以て中庸を解して、那著無多事、只怕諸儒認識神といひ、又、道の一を生ずるを解して、一二三四五、蝦蟆打杖鼓と云ひ、大抵皆此の如く葛藤語なり」と言つてゐる。これは屏山に對する老人の感化の甚大なりしを語るものであつて、老人との交涉が、やがて嵩山少林寺に二個の撰文あらしめた所以である。

○

屏山の學佛の順序と見るべきものが、その自撰襍說の中にある。初めて『首楞嚴經』を讀んで、始めて天地の成壞する所以、人物の生死する所以、因果の根源、聖凡の階級を知り、明白經直にして、掌を指すが如くであつて、註解を用ひずして孔子の性近而習遠も、孟子の心莫知其鄉も、盡く是に在るを知つた。然し知見は無見にして、斯れ卽ち涅槃なり、僧祇を歷ずして法身を獲るの言を聽きて、尙惑ふ所があつた。又『圓覺經』の作止任滅を病と爲すといふを讀んで、宣父の毋意、毋必、毋固、毋我の所以を知つた。又『維摩詰經』の默然を以て不二法門に入るといふを讀んで、則ち冉求の問を失ふや、夫

子の答へざる所以を知つた。近ろ『華嚴經』の世間法を以て出世間法を礙へず、出世間法を以て世間法を壞らずといふを讀んで、無思無爲にして、感じて遂に天下の故に通ずる所以を知つたといふ風に述べてあるのは、屏山の學佛が『楞嚴』に始まり、『華嚴』に終局した事を示すのであつて、『鳴道集說』の中心思想が華嚴の教義にあつた經路を示すものである。

○

元の劉祁は『歸潛志』卷十の中に、屏山が浮屠の爲に多くの碑記傳贊を作り、その文往々にして吾が徒を詆訾したので、諸儒翕然として歸嚮し、因つて集めて之を板して、「屏山翰墨佛事」と號した。傳へて京師に至つた時、士大夫之を覽て、多く憎怒したといふ。これは屏山のまだ健在の時の事である。劉祁の先子嘗て屏山に對して、その板を斧すべきを勸めた時、屏山は「是れは諸儒の讎する所、何ぞ我に預らんや」とて、平然として居た。屏山の歿して後その全集を板せんとして、趙閑閑はその傷教數語を剔つたが、然れども板竟に起す事が出來なかつたと言つて居る。清の全祖望は『鮚埼亭集』卷三十八の中に、「屏山は金代の文章の大宗で、著述は滏水(趙閑閑)より多いのに、今は傳はらず、唯『永樂大典』の中に、其の集があるのみ」と言つて居る。これによつて見ると、全祖望の時代までは、李屏山の撰で開板せられたものが、彼の地になかつたものと言つてよい。全祖望は、黃宗羲撰の『宋元學案』に補本する際に、王蘇餘派として、屏山鳴道集說略四節を錄して居るが、前揭の如く、この四節は『鳴道集說』中に見えぬものであり、『永樂大典』中の鳴道集說は、たゞ二節の抄略だけに過ぎぬ。全祖望は乾隆二十年(一七五五)年五十を以て歿した人である。之に先つて康熙二十九年(一六九〇)年六十七を以て歿した汪鈍翁の「堯峰文鈔」卷二十五の中に、鳴道集說序がある。これには「予その著はす所の鳴道集說を得て之を讀むに、其の說性命に模棱して、之に加ふるに變幻詭譎を以てし、大略堯舜禹湯文武の後、道術將に裂けんとするを以て、故に老聃・孔子・孟子・莊周、洎び如來を奉じて五聖人と爲し、老莊・浮屠の言を推して以て能く吾が孔孟に合すと爲す。凡そ宋儒の佛を闢くもの、大肆掊擊して、司馬文正公より下、程朱に訖ぶまで、免るゝを得るもの無し。予始め之を讀んで駭

き、中ろ之を讀んで疑ひ、三たび之を讀んで其の說の過ぎたるを歎ずるなり」と言つてあるから、『鳴道集說』を讀んで居る事は明白である。その後僅に六七十年の全祖望は、跋劉（李の誤）屏山鳴道集說を作りて、「屏山の唱（鳴の誤）道集說、鈍翁之を駁する詳なり。偶、湛居士の爲れる所の序を閱するに、……噫、屏山は諸儒を歷詆して以てその說を恣にす。自我成佛せば足る、何ぞ必ず昔人を援いて以て自ら重しとする」といふ短文を草して居るが、偶々湛然居士の序を閱すとある語氣より察するに、實地『鳴道集說』を見たらしくない。況んや雪庭西舍記跋には「屏山李之純は金代の文章の大家たり、著述滏水より多くして、今傳はらず、唯永樂大典中に其の集あるのみ」と言つてある所から見るに、恐らくは『永樂大典』所載のもの以外には之を見ざるべく、この書に關して言へる所は、汪鈍翁の所說を襲うたものでないかと思ふ。果して然らば汪鈍翁の排擊によつて、此の書一時其の影を潛むるに至つたものであらう。『四庫全書總目』の中に、鳴道集說一卷、永樂大典本とし、之を解題せるものを見るに、『宋元學案』に收錄せる四節を出でない。然るに「北平圖時館善本書目」の雜家類中に屏山李先生鳴道集五卷、抄本がある。五卷とあるから、完本であり、一時影を潛めたものとすれば、如何樣にかして發見せられた事となる。

三　『鳴道集說』について

『鳴道集說』は、『鳴道集』に對する評論であつて、『鳴道集』なるものは、諸儒十餘家の排佛說の集錄であつた。湛然居士は、集說に加へた序の中に、「江左の道學、伊川昆季に倡へられ、之に和するもの十有餘家、釋老の膚淺一二を涉獵して、鳴道集を著はす、屏山哀矜して鳴道集說を作る」と言つてある。念常は『通載』卷三十一の中に「諸儒の鳴道集二百一十七種の見解、是れ皆眞に迷ひ性を失し、相を執し、名に循ひ、鬪評の端を起し、惑業の咎を結ぶ。蓋し法性の融通に達せざる者なり。屏山居士、深く至理を明らめ、析して之を論ず」と言つてある。『通載』の記事は鳴道集が二百一十七種の見解を

集めたものとも見られるが、これは屏山が諸儒の見解を二百一十七種にまとめて批評したものである。『鳴道集』は七十二卷より成る叢書で、明の心泰は、その著『佛法金湯編』の中に於て、劉安世・楊時の條下に引用して居る。

屏山が『鳴道集説』を撰した趣意が、その自序の中にも、結語の中にも、自跋の中にも述べられてある。その意を撮つて言へば、「老孔莊孟の四聖人歿して後、列子は駁、荀子は雜、楊雄・王通は僻、韓愈・歐陽は蕩、之が爲に聖人の道綫の如くにして、傳はらざるもの一千五百年。浮居の道、吾が聖人の心と合するを以て、諸儒は陰に其の説を取りて以て吾が書を證せり。小生は心に大道の合せんとするを知り、合せんとして又離るゝを恐る」といふのである。屏山から見れば、近代の諸儒の佛老を論ずるは、千古の絶學を唱へて、其の説を世に行はんが爲であつて、これは止むを得ざるに出る所であるから、徒らに其の迹のみを見るべきでない、陽に擠するも、陰に之を助くる意のある所をくみ取らねばならぬといふのであつて、屏山は三聖人の教に屬するものが、「互に其の合を去りて其の雌をのみ爭ふ所から、三聖人の教が絶えざること髮の如くである」。互に矛盾するを見ては「痛み心骨に入る」ので、區區の力を以て、倘鼎足して顚仆に至らざるを欲するに過ぎぬ」といふ。屏山は、三教互に相調和して行つてこそ、初めてその教旨が盛んに行はるゝのであつて、若しその一が仆るれば、鼎足の一が缺くるが如く、三教共に仆れねばならぬといふ護法の精神から、この書を撰したのである。護法の法の中には、三教共に含ましめてあるので、諸儒から見れば佛に佞する事となるけれども、屏山自身からすれば、三教を鼎立せしめて、その間に大道を流行せしめんと擬するのである。その「聖人之道、如綫而不傳」といひ、「三聖人之教、不絶如髮」と痛感して居るのは、敢て奇矯の言でない。眞に大道に目を開き來る時は、いつの時代とてもこの痛感を懷かずには居られぬのである。時にはその教學の流行を見て、大道の行はれて居るが如くに感ずるのであるが、學と道とは素より異り、學がある所に必ずしも道があるとは云へぬ、否寧ろ學が愈々盛んにして、道が盛々人心を去るといふ事は、世の普通の事である。

屏山がこの書を撰したのは、その晩年の事であつた。湛然居士は、序の中に、屏山が「終りに臨みて此の書を出して、微

鼎臣に付していふ、此は吾が末後絶交の作なり。子それ之を祕せよ、當に賞音するものあるべし。鼎臣、余が屏山の書を誦ふを聞き、三數百里を遠しとせずして、徒步して燕に之き、的藁を萬松老師に獻じ、轉じて余に致せり」と言つて居る。以て湛然居士移剌楚材が、大に屏山に私淑して居た事を知るべく、居士は之に序を加へて以て世に行はしめたのである。此の書の今日に傳はつたのは、居士の力と言つてよい。居士は元の太宗の甲辰（一二四四）に年五十五を以て卒したから、正大八年屏山が四十七歲を以て卒した時には、四十二歲であつた。屏山より五歲後るゝだけであるから、兩人は親交を重ねた事であつたらうと思ふ。

○

天和本『鳴道集說』は百八十一篇あり、念常の引證せる十九篇中の十八篇は、文々句々悉く一致する。唯印證に關する短い一篇だけが、天和本にも赤松本にも無い。然し十八篇の一致によつて、念常の手にせるものと、現存本と同じものであつた事を推想せしめる。百八十一篇は、周濂溪の二、司馬迂叟の六、張橫渠の三一、程明道の三五、程伊川の四一、謝上蔡の二九、劉元城の七、江民表の一、楊龜山の一〇、張橫浦の一、呂東萊の一、張南軒の四、朱晦菴の八、安正忘筌の五篇である。中に於て安正忘筌なるものは書物の名である。『鳴道集說』には二百一十七種の見解があつたものであるから、元和本は三十六篇を缺く事となるが、その三十六篇を北平抄本によつて、悉く補ふを得たのは、頗る愉快である。この『集說』は元の劉靜齋の『三教平心論』や、明の屠隆の『佛法金湯』に比較すると、その着眼に於て、識見に於て、特にその基礎たる佛教々理の理會體得に於て、數段の上にある。『金史』に據れば、晚年佛を喜び、その奧底を探り、自らその文を類した。凡そ性理を論じ、及び佛老二家に關するものを內藁と號し、其の餘の應物の文字を外藁と爲し、又『楞嚴』・『金剛』・『老子』『莊子』を解するもの、『中庸集解』・『鳴道集解』を中國心學と號したとある。『鳴道集解』は勿論『鳴道集說』の誤りであり、その心友たる湛然居士に『金剛經別解』の序があり、又『楞嚴外解』の序があるから、『金史の言ふ所に間違はないと

思ふ。斯の如くにして、佛教教理を修道的に理解して居る點に於て、古今の儒家中に於て嶄然として頭角をあらはして居る事は、『集說』中に見られる評論の上に於て、何人も首肯し得る所であると思ふ。

○

『明道集說』の内容につきては、岩波講座東洋思潮に於て『排佛廢釋の問題』の中に、可なり精密に取扱つて居るから、とゝには唯一例として性善に關するものだけを掲げて見る。

龜山曰、總老言、菴摩羅識、唐言二白淨無垢一、即孟子之言二性善一是也。阿賴耶識、唐言二善惡種子一、即善惡已萌處。

屏山曰、白淨無垢識、無二善惡一者。孟子之所謂善、即阿賴耶識矣。

これは甚だ簡單な一節であるが、然し性善・性惡の問題は、儒家に取りて極めて重要なものであるから、一例とするに適當と思ふ。この一節について、先づ喜ばしい事は、屏山の引證せる龜山の語が、『龜山全書』卷十三に、通總老言、經中說二十識一、第八菴摩羅識、唐言二白淨無垢一、第九阿賴耶識、唐言善惡種子といへる中に、重大な誤謬を含んで居るのを訂正し得る事である。『龜山全書』の文は、龜山が總老を通じた事になつて居るが、これは反對であつて、總老通言とあるか、或は通字を取り去らねばならぬのであつて、『集說』の引證に通字の無いのが、最も然るべきである。又十識は九識の誤りであり、第八は第九、第九は第八の誤りでなくてはならぬ。佛教に無知なるものゝ編輯に成つた所から、この結果を呈したのであつて、それが屏山の引證によつて立派に訂正せられるのは、極めて喜ばしい事である。廬山東林寺の常總が、楊龜山に對して孟子の性善を論じた事は、「佛法金湯編」に、西山讀書記を引いて簡潔に敍述せられて居る。即ち「時（龜山の名）又東林總禪師に問ふ、孟子の性善と道へるは是なりや否や。師曰く、是なり。時又問ふ、性何ぞ善を以て言ふ。師曰く、本然の性は惡と對せず。後に朱子謂ふ、總老の此の語卻つて是なり」といふのがこれで、これによつて總老が龜山に對して通じた事が明白となるのである。

さて屛山が孟子の性善を阿賴耶識の善惡對立の善と見たについて、少し立ち入つて言はねばならぬ事がある。總老は孟子の性善を以て善惡對立以上の善と爲し、之を白淨無垢識の位と見たのであつたが、屛山は之を一段下して善惡對立の善と見て、阿賴耶識の位に置いたのである。屛山も初めは之を白淨無垢識の位に置いたのであつたが、一方に佛教知識が加はり、他方孔子に白淨無垢識を配せんが爲に、後に之を一段下したのであつた。屛山が初は孟子の性善說に賛して居たのが、晩年に至りて變つた事が、襍說を讀んで知られる。襍說の中に、「吾書を讀んでより、孟子の聖人たるを知るなり。孟子曰く、性は善なり。荀子曰く、性は惡なり。揚子曰く、善惡混ず。韓子曰く、性あり情あり。揚子曰く、性あり才あり。歐陽子曰く、性は學者の急とする所に非ずと。吾は孟子に從つて、諸子と辯ぜざるを得ず。荀子は性惡と曰ふ、荀子果して肯て惡を爲すか。揚子は善惡混ずと曰ふ、揚子の善を爲すや、その惡たるもの果して安くに在るか。韓子は性あり情ありと曰ふ、韓子の善と爲すもの、それ性かそれ情か。蘇子は性あり才ありと曰ふ、蘇子の才はそれ性に非るか。歐陽子は性は學者の急とする所に非ずと曰ふ、歐陽子の學とは何等の事なるか」と論じて居るのは、簡にして要を得、その思想と筆端に頗る力がある。得て居る人に非んば、爲し得ぬ所である。屛山は斯の如く論じ來つて、「然れば性善の說愈明なり」と論じ、さて一轉して之を佛教の教義に配當して、「後に佛書を讀むに、眞如性を以て如來藏と爲す、本より以來たゞ過恒沙等の諸の淨功德あり、一切の煩惱染法は皆是れ妄有、性は自ら本無なり、故に白淨無垢識と曰ふ。無明に薰習せられ、一變して含藏識となり、闇然無記なるは、揚子の所謂善惡混ずる者なり。再變して執受識となり、我愛初めて生ずるは、荀子の所謂惡なる者なり。三變して分別意識と爲り、好惡交〻作すは、韓子の所謂情なり。四變して支離五識と爲り、視聽亦具するは、蘇子の所謂才なり」云云と言つて居り、荀揚韓蘇を評して孟子に及ばぬとし、揚子の善惡混を以て阿賴耶識の位に配して居る所から見れば、孟子の性善を以て白淨無垢識に配したものと見ねばならぬのである。然るに『明道集說』に來ると、程明道を評論した中に於て、「孟子の性善と言ふは、また微しく孔子に異る。孔子の言に曰ふ、性は相近しと。初めより善惡なきなり。

習相違しと、善惡分るるなり」といひ、また伊川を評論した中に、「孟子の所謂性は已に第二に落つ。蓋し孔子の所謂習のみ」と言つて居り、前掲の如く、屏山を評せる中に、明白に孟子之所謂善、即阿賴耶識矣と言つて居る。是れ屏山が晩年に至りて、孔子の相近き性を以て善惡以上のものとし、相違き習を以て善惡分るゝものとして、而して孟子の性善を以て孔子の習としたのである。蓋し斯の如くなるに至つたのは、一方に佛教に關する知識が次第に深くなると共に、他方に孔子に最高の理趣を見んとしたが爲とせねばならぬので、そこに屏山の儒家たるの情緒を見るのである。

四　北平圖書館抄本

多年渴望して居るに拘はらず、或は支那には逸し去つたに非ずやとまでも想像して居たものが、北平圖書館藏の善本として殘存するのは、學界の幸福である。所長服部先生の研學に對する同情と橋川時雄君の好意とによつて、本稿の初校終りて後之が寫眞を手にするを得た。之を見ると、五卷に分たれてあり、これを天和本に對照するに、卷の分ち方といひ、順序といひ、文句といひ、全く同一であつて、僅小の文字の異同に過ぎぬ。而して明道に四篇、伊川に三十一篇が、天和本より多いから、總計二百十六篇あり、若し最後の屏山の跋語を加ふる時は、二百十七篇となる。元の念常の『佛祖通載』の二百十七篇といふのは、必ずこれであらうから、首尾完結するのである。これには湛然居士の序と屏山の自序があるのみで、天和本・赤松本に見らるゝ黃溍序と李屏山傳とがない。而して其の後の天和本に見られる、二枚の目錄が加へられてある。湛然居士の序は『通載』に揭げられてあるものと同じくして、天和本・赤松本に少し異る所がある。その著しきものは「倡於伊川昆季」、「不違三數百里、徒步之燕、獻內藁於萬松老師」の二個所であつて、これを天和本・赤松本には、「倡於二程」とし、「以斯藁因萬松老師」としてある所から見れば、元の念常の見たものは、北平抄本と同じものであつた事が知られる。必ずや其の後多少の修正が加へられ、其の時に黃溍序が加へられたに相違ない。而して又念常の引用せる印證に關する一篇

か、脱落せる三十一篇中に存する事によつて、いよ／＼念常の手にせるものと、現北平抄本と、同じものであつた事を知らしめられる。然らば現抄本は最も原本に近いものに相違ないから、初の二枚も原本にあつたものと見て、こゝに掲げて置く。

鳴道諸儒姓氏

濂溪周氏　惇頤　茂叔
涑水司馬氏　光　君實
横渠張氏　載　子厚
明道程顥　伯淳
伊川程頤　正叔
上蔡謝氏　良佐　顯道
元城劉　安世　器之
江民表　心性二説
龜山楊氏　時中　中立　安正忘筌論

鳴道遺説

横浦張氏　九成　子韶
東萊呂氏　祖謙　伯恭
南軒張氏　栻　敬夫
晦菴朱氏　熹　元晦

屏山劉氏　彦沖　子翬　又號復齋名也

三山林氏　之奇　少穎

建安游氏　酢　定夫

　尹氏　焞　彦明

康節邵雍堯夫

　邵伯溫

止齋陳氏　傅良　君擧　有鴻儒論道集

致堂胡氏　寅　崇正辨屏山有駁崇正辨

諸儒鳴道集總目

濂溪通書一卷

涑水迂書一卷　無爲替貽刑和叔

横渠正蒙八卷

横渠經學理窟五卷

二程先生語錄二十七卷

上蔡先生語錄三卷

元城先生語錄三卷

元城譚錄一卷

元城道護錄一卷
江民表心性說一卷
龜山語錄四卷
安正忘筌集十卷
崇安聖傳論二卷　堯舜禹湯文□周公孔子顏子子思孟子凡十一人
横浦日新二卷

この諸儒鳴道集總目は、總計六十九卷であつて、之を最近阿部吉雄君の注意によつて知つた、吳縣潘祖蔭撰『滂喜齋藏書記』の中の、宋刻諸儒鳴道集七十二卷に比するに、横渠語錄三卷を缺けるものである。書目の間に多少の相違があるから、因みに宋刻七十二卷の名稱を揭げて見れば、次の如くである。それは濂溪通書一卷、涑水迂書一卷、横渠正蒙八卷、經學理窟五卷、語錄三卷、二程語錄二十七卷、上蔡語錄三卷、元城語錄三卷、劉先生譚錄一卷、道語錄一卷、江民表心性說一卷、龜山語錄四卷、安正忘筌集十卷、崇安經傳論二卷、横浦日新二卷であつて、宋儒十三家の語錄を集大成したものなのである。

これで『明道集』なるものも、『明道集說』も、悉く判然するを得た。さてこの抄本目錄に、楊龜山下に『安正忘筌論』を出し、又『龜山語錄』四卷の次に『安正忘筌集』十卷を出し、而して又龜山十篇の後に『忘筌』五篇を揭ぐる所から見れば、蓋し『安正忘筌集』なるものは、龜山の集錄せるものでなかつたかを思はしめる。撰者は有名な人でない。

北平抄本の小失は、卷之三と卷之五終の二個所にのみ、屛山先生鳴道集說としてあるが、他は悉く鳴道集として居る事である。これは寫生の誤りであらうから、內容に關係はない。

天和本が悉く明道集說としてある所は宜しいが、目錄二枚は、種々の點に於て相違を來して居る。他は之を省略して、『正蒙』を一卷とし、『安正忘筌集』十卷を脫せるが如きは、その大なるものである。而して赤松本には、この目錄二枚がなくて、且つ卷數を五卷に分つて居ないから、赤松本の原寫本は天和本のと異れるものである事を知らしめる。

さて北平本は卷一、十二枚。卷二、十三枚。卷三、十三枚半。卷四、十五枚。卷五、二十三枚であるが、天和本は卷一、十三枚半。卷二、十四枚半。卷三、十六枚。卷四、十二枚半。卷五、二十八枚であつて、卷二明道の最後の四篇、北平本二十一行を脫してあり、卷四初の伊川の三十一篇、北平本百十一行を脫してある。この脫せる行數を天和本に照して見ると、卷二に一枚、卷四に五枚を脫した事になる。斯くて北平本は明道三十九篇、伊川七十二篇となつて、伊川だけが甚しく多い。予は後世に對する影響の大なる點から見て、晦菴の八篇が頗る少いから、脫落は恐らくは晦菴の下にあつたらうと想像したのであつたが、屏山の時代は今日と異る。屏山からする時は、同時の先輩の晦菴よりも、時流の先頭に立つ明道、伊川の上に重點を見たのであつた。「伊川昆季に倡へられ、之に和するもの十有餘家」といへる湛然居士の序から見ても、これは當然である。いづれにせよ、『鳴道集說』の完本が今日に儼存するは、學界の幸福と言はねばならぬ。

五　『宋元學案』中の『明道集說略』について

清の全祖望は、黃宗羲撰『宋元學案』に補本して、李屏山を以て王蘇の餘派として、王統派でない意味を表して「鳴道集說略」として、四節を擧げて居る。この四節の模樣は、いづれも明白に迹づけ得られる。

一、學者內有二三疵一、外有二四孽一。何謂二三疵一。識昏レ之而賊、氣憑レ之而亢、才蕩レ之而浮。何謂二四孽一。學封レ之而塞、辯譁レ之而變、文甘レ之而狂、名錮レ之而死。

これは清の汪鈍翁の『鳴道集說序』の中にあるもので、翁は『鳴道集說』については、「姑藥二其書館一衍而序レ之如レ右」

といつて、こゝに打ち切り、而して後に「其論二學者一有レ云」として右の三疵四學說を掲げ、而して後「此則深中二學者之病一、故錄レ之」として居るもので、素より『集說』の語として居ないのである。

二、自二莊周一後、惟王績元結鄭厚、與レ吾或談二儒釋異同一、環而攻レ之莫二能屈一。

これは元の劉祁の『歸潛志』卷一の中に、「嘗曰」として擧げてあるものを、少し略して引證せるものである。これまた『集說』の中にあるのでなく、劉祁も左樣に言つては居らぬのである。

三、中國之書、不レ及二西方之書一。

四、學至二于佛一則無レ所レ學。

伊川諸儒、雖下深明二性理一、發中揚六經聖人心學上、然皆竊二吾佛書一者也。

『宋元學案』の中には、三・四の二節を一節に書き續けてあるが、これは明白に區別せねばならぬものであつて、伊川諸儒以後を別項とすべきものである。屛山の此の語は甚だ有名であつたと見え、『歸潛志』卷九にも、湛然居士の『楞嚴外解序』にも見えて居る。『歸潛志』のはこの通りであるが、湛然居士のは多少文字を異にして、「學至二於佛一、則無レ可レ學者一」とし、「西方有二中國書一、中國無二西方書一」としてあるから、『宋元學案』の基づく所は、『歸潛志』であると思はれる。而して『歸潛志』の基づく所は、實に重修面壁庵記であつて、この記は現に少林寺初祖庵の壁碑として保存せられて居る。

○

この面壁庵記に關して、猶一個加へたき事がある。それは『歸潛志』に釋迦贊としてある左の四句である。

竊二吾糟粕一　貸二吾粃糠一　粉二澤丘軻一　刻二畫老莊一

湛然居士は、泰和中、屛山、釋迦文佛贊を作るとしてあつて、文句を擧げてないが、蓋しこの四句をいふのであらう。然るにこれは興定六年（一二二二）に立石せられた重修面壁庵記の中にある一節で、達磨贊とでもすべきものであり、またその

作を泰和中とするのも誤りである。これによつて、この面壁庵記が、如何に識者の間に問題とせられたかといふ事が分る。斯くまで問題となつたものであり、而も『宋元學案』の鳴道集說略の重要な基礎となつて居るものであるから、今、その全文を揭げて見る。

重修面壁庵記

屏山居士李　純甫撰

酒掃寶應禪寺性英書

屏山居士儒家子也。始知讀書學賦、以嗣家門、學大義以業科學。又學詩以道意學、議論以見志學、古文以得虛名。頗喜史學、求經濟之術、深愛經學、窮理性之說。偶於玄學似有所得、遂於佛學亦有所入。學至於佛則無可學者。乃知佛卽聖人、聖人非佛。西方有中國之書、中國無西方之書也。吾佛大慈、皆如實語。發精微之義於明白處、索玄妙之理於委曲中。學士大夫、猶畏其高而疑其深、誣爲怪誕、詆爲邪淫。惜哉龍宮海藏、琅函貝葉、無慮數千萬言。頂之而不觀、目之而不解。且數百年、老師宿德、又各執其所見、裂於宗乘、汨於義疏。吾佛之意掃地矣、悲矣。梁普通中、有菩提達摩大士、自西方來、獨唱教外別傳之旨。豈吾佛教外、復有所傳乎、特不泥於名相耳。眞傳教者非別傳也。如有雅樂、非本色則不成宮商、如有甲第、非主人不知庭戶。自師之至、其子孫遍天下、多魁闓磊落之士、碩大光明、表表可紀。劇談高論、徑達佛心、漸於義學沙門、波及學士大夫、潜符密契不可勝數。其著而成書者、淸凉得之以疏華嚴、圭峰得之以鈔圓覺、無盡得之以解法華、潁濱得之以釋老子、吉甫得之以注莊子、李翶得之以述中庸、荊公得之以論周易、伊川得之以訓詩書、東萊得之以注左氏、無垢得之以議語孟、使聖人道不墮於寂滅、不死於虛無、不縛於形器、爲表裏如符券然。雖狂夫愚婦、可以立悟於便旋俯仰之頃。如分餘燈、以燭冥室、顧不快哉。道冠儒履、皆有大解脫門、翰墨文章、亦爲遊戲三昧。此師之力也。新學晚生、愧無以報、今因少林主人隆公、命其侍海淳、問訊屏山曰、照了居士王知非、暨劉菩薩、幷

其徒儒道人、重修面壁庵、旣已落成、請記其歲月時。
大金興定四年中元之前一日也。隨喜之餘、又洗手焚香而爲之贊曰、

玄關未啓　玉鎖生苔　靈臺未洗　金鏡塵埋
鐵手穿鼻　石女懷胎　執爲具眼　鼻祖西來
舟行萬里　禪心如灰　壁觀九年　梵音如雷
不戒而戒　不齋而齋　一衣一鉢　五葉花開
或杖或拜　或嗔或舞　馨咳揚眉　犟呻擧□
或咄或唤　或吽或音　柏業藥欄　燈籠□柱
彈指張弓　吹毛擊鼓　趺宕形容　逕庭□□
大漫汗中　別渾侖處　有者箇在　又恁麼去
津然可口　如甘露漿　薰然入骨　如蘼蔔香
如發管鑰　如施印章　金僊海藏　同時放光
竊吾糟粕、　貸吾粃糠　粉澤孔孟　刻畫老莊
八萬四千　淸凉道場　屛山說破　誰敢承當

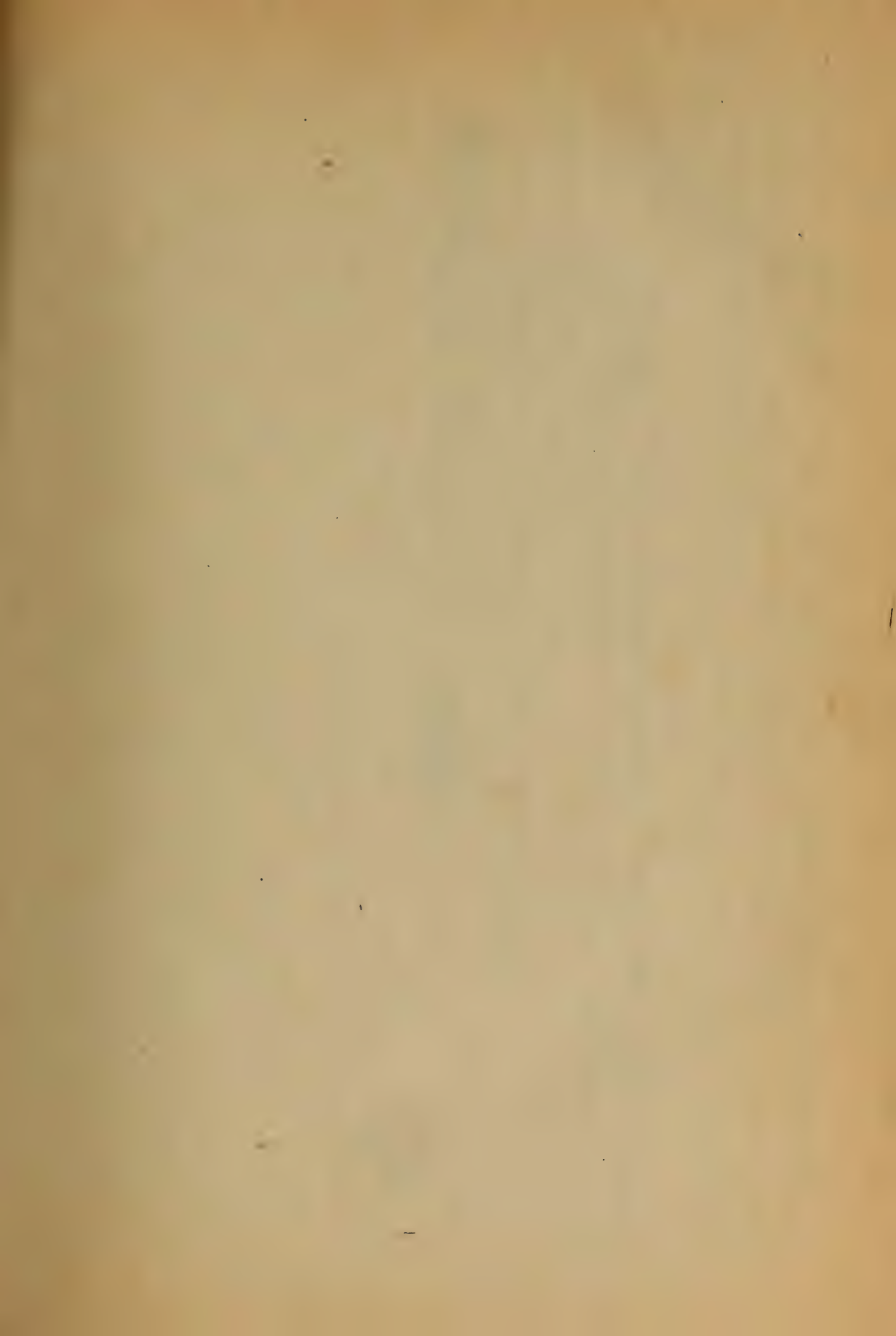
興定六年二月　日　僧淸□立
都勸錄小林禪寺住持傳法嗣祖沙門　志隆立石

これを見て、『宋元學案』の中國之書不及西方之書と、學至于佛則無所學との根據が分る。『歸潛志』を經由したものであ

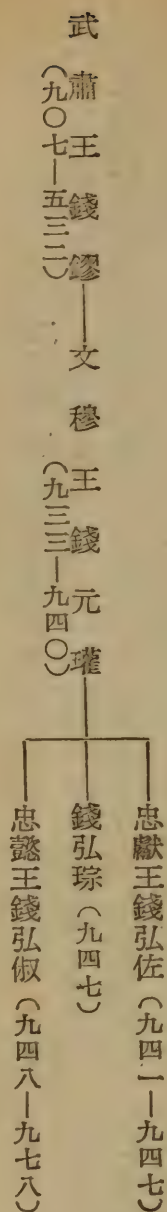
るから、そこに多少の異同があるのである。又、かの伊川諸儒云云の語は、無盡得之等を要略したものたる事が分る。而して又釋迦贊と稱せらるゝものは、實にこの達摩贊中の一偈である事も會得せられる。但、この壁碑の「孔孟」の二字は特に磨滅し去られてあつて、僅に孔孟の二字たるを判ぜしめる。『歸潜志』はこの二字を憚りて、「丘軻」の二字に代へたが、意味は同じである。

此の說出でゝ後、諸儒の攻擊が甚しかつたので、屏山は新修雪庭西舍記の中に之を辨じて居り、その碑がまた興定六年二月を以て、化緣居士王知非の力によつて立石せられた。全祖望はこの西舍記を見て、屏山を以て佞佛と評して居るが、然し西壁庵記を見るには及ばなかつたらしいのである。

『宋元學案』所載の鳴道集說略に就いて、此の際闡說する必要を感じて、之を附加したのである。

佛教史上に於ける二人の忠懿王

一　吳越國忠懿王

昭和四年一月、佛教史蹟を歷訪して、福州に至り、この地の佛教が、今現に僧侶の間に活き〳〵して居るのに、驚喜を感じた。黃河の流域や、楊子江の流域を、可なりに廣く跋渉したが、其の間に於て活きた佛教に接した感じは、上海・杭州・寧波・普陀山・長沙・南嶽等に過ぎぬ樣に思はれる。省別にすれば、浙江・湖南の二省であるが、中に於ても、寺院のみならず、一般の居士、婦人にまで、之を見るのは、先づ浙江のみと言つてよい。浙江といへば、杭州を中心とする古の五代及び宋初の吳越である。卽ち吳越國王の保護によつて、四百餘州中、獨り此の地にのみ、佛教々學の隆昌を見たのが、猶今日に遺つて居るのである。當時趙宋天台學は、實に杭州と寧波との間に勃興し、兩地の學者の辯難往復によつて、微を穿ち細を極むるに至つた。爾後今日に至るまで、猶その餘勢を保持するのであるから、此の點に於て、吳越國王の佛教史上に於ける位置は、實に重要なものであると見ねばならぬ。吳越國王は、左の三世四王であつて、天寶・寶正の年號を用ひた時もあつた。

武肅王錢鏐（九〇七—九三二）——文穆王錢元瓘（九三二—九四〇）——
　┬忠獻王錢弘佐（九四一—九四七）
　├錢弘倧（九四七）
　└忠懿王錢弘俶（九四八—九七八）

いづれも佛教の信奉者であつたが、特に最後の忠懿王は、天台山の德韶を國師とし、西湖の靈隱寺に道潛を迎へ、永明寺に延壽を迎へ、八萬四千の寶塔を造り、西湖の雷峰塔を立て、佛教の典藉を高麗・日本に求むるなど、其の努力の程度甚大なるものがあつた。吳越國王の佛教に對する施設は、今日西湖だけに於てすら、幾多の遺物に接する事が出來る。石塔や石

幢に於て、「天下大元帥吳越國錢俶」の名が刻せられてあるものに接する時、吾人の心が當年にまで引きつけられる。北方の北魏や、北齊や、隋代のものに比すれば、時代は遙に下るけれども、猶千年以上の遺刻で、其の後のものに比すれば、嶄然として出色のものたるを失はぬ。これによつて、五代宋初の吳越國忠懿王の名が、吾人の頭に堅く刻まれて來るのである。

二　閩越國忠懿王

然るに今度福州に至り、佛經流通處や、功德林や、佛教研究會や、佛教文化社や、第一衛生素食社や、などの種々の佛教的活動を見、鼓山湧泉寺や、雪峰崇聖寺や、福州西禪寺等の活氣ある大伽藍に接し、西禪寺や鼓山で、他には未だ曾て例のない、三部までの明淸の大藏經に接して、如何にして斯くまでの事が有り得たかを探つて、これ實に遠く閩越國忠懿王の保護あつて以來のものなるを知るを得た。廣州と福州とを踏査する時は、廣州の佛教は、五代の南漢國王劉氏の保護に依り、福州の佛教は、同じく五代の閩越國王錢氏の保護に依る事に氣付く。自分は、踏査以前に於ては、南漢國王や閩越國王について、全く知識が無つた。況んや是等の王家と佛教との關係については、之を考慮する事だもしなかつたのであるが、踏査によつて、當年を彷彿せしむる實物に接して、こゝに遠く懷を閩越の昔に馳せる事にしたのである。

第一着に最も奇妙に感じたのは、忠懿王に二人ある事である。それも大に時處を異にして居るのでもあれば各別であるが、境域を接して居る同じ越の國に、而も時代を同じくし、且つ同樣に佛教との關係を有する二人であるから、特に奇妙に感ぜらるゝのである。然し新舊の『五代史』を見ても、『十國春秋』を見ても、『宋書』を見ても、少しの疑を挿む餘地がない上に、二人の遺刻や遺物が眼前にあるまでに、その足跡が今現にその地に明瞭に印せられて居るのである。吳越國の忠懿王が錢俶である事は、今之を殊更に言ふを要せぬが、閩越國の忠懿王とは、閩越を獨立せしめた王審知である事は、先づ之を明白にして置かねばならぬ。この閩越の忠懿王については、吳越の忠懿王の從子福州刺史彭城錢昱（錢俶の兄忠獻王佐の

長子）の撰文で、開寶九年（九七六）に立てられた碑がある。それは

重修故威武軍節度福建管內觀察處置兼三司發運等使開府儀同三司檢校太師守中書會福州大都督府長史上柱國閩王食邑一萬五千戸食實封一千戸謚忠懿王廟碑

であつて、福州府城東慶成寺側の忠懿王廟中にありとて、其の文が『金石萃編』巻一百二十五に載せられて居る。當時の閩、今の福州の獨立は、五十三年乃至六十一年の間で、其の後は吳越王の手に歸する樣になつた。それは吳越の忠獻王錢佐の時であつた。次いで、忠懿王錢俶の時に至つて、初は叔錢元瓘を以てこゝに知たらしめたが、卒して後、開寶七年より從子錢昱を以て知たらしめ、王審知の舊第を以て忠閩王廟と爲し、こゝにこの碑を立てたのである。王審知の薨と錢俶の薨との間には、五十三年の差があるから、此の時にはまだ錢俶に忠懿王といふ謚號の無かつた事は無論である。今回の滯福日時は左程に多からず、而も事多くして、意ありながら遂に此の廟此の碑を探ぐるに至らなかつたのは、遺憾である。

王審知に關して、猶一ケの重要な碑がある。それは城北閩王廟の中にあり、天祐三年（九〇六）に立てられた、銀青光祿大夫行尚書禮部侍郞上柱國于兢の奉勅撰文のもので、

大唐威武軍節度福建管內觀察處置三司發運等使特進檢校太保同中書門下平章事使持節都督福州諸軍事兼福州刺史上柱國瑯琊郡王食邑□□戸食實封壹伯戸王審知德政碑銘并序

といふのである。此の碑は、王審知の四十五歲の時、福建の百姓・僧道が、闕に至つて請ひ、以て之を立てたのであつた。

碑文の中に、王審知が、殿堂を建て、經藏を寫し、寶塔を造つた事に關して、次の文句がある。

又奉㆓大雄之教㆒、崇㆓上善之因㆒、象法重興、道師如㆑在。虹梁雕栱、重新㆓忉利之宮㆒、鈿軸牙籤、更演㆓毗尼之藏㆒。而又盛興㆓寶塔㆒、多捨㆓淨財㆒。日麗飛甍、霞攢綵檻、頂礚迴向、遠邇歸依、用俾㆓群緣㆒、皆同㆓妙果㆒。

王審知の盛時に、王審知の目前に立てた碑中の文句であるから、『府志』や『通志』に記さるゝ、王審知の佛教に關する

種々の施設が、これによつて保證せらるゝのである。王審知が立てた白塔が、今現に城內萬歲寺の側に在つて中空に聳え、この塔あるによつて人心を引く萬歲寺に、功德林といふ佛教研究の倶樂部がある。何として此の記事を否定し得よう。

三　閩越王家

閩越王家特に王審知と、佛教との關係を見んとするに當り、順序上先づこの王家の系譜を見るを便利とする。異說は多いが、新舊の『五代史』や、『宋史』や、『釋氏稽古略』や、『佛祖通載』や、『金石萃編』や、『十國春秋』やなどを對照して、稍之を明白ならしめ得る。『佛祖通載』の記事には誤謬が多いし、『五代史』や『宋史』には佛教の記事が殆んど無いから、『十國春秋』や、『稽古略』の記事によつて、發明せしめらるる所が多い。『十國春秋』は廿四卷、清朝乾隆五十八年、仁和の吳任臣志伊氏撰で、宮內省圖書寮にあり、幸に之を請覽するの榮を得た。今是等の諸書を對照して、先づ左の系譜を作つて見る。

- 司空王潮（八九三―八九六）
- 武肅王審邽
- 太祖王審知字信通（八九七―九二五）
  - 王延翰（九二六）
  - 惠宗王延鈞（改名鏻）（九二七―九三三）　龍啓
    - 康宗王繼鵬（改名昶）（九三四―九三八）　通文
  - 景宗王延羲改名曦（九三九―九四二）　永隆
  - 天德帝王延政（[illegible]）（九四三―九四六）　天德

七主凡五十三年で、王名の下に記せるは、その時に用ひられた年號である。猶他に五十五年、五十六年、六十年、六十一年の諸説がある。舊『五代史』には、之を僭僞列傳に屬せしめて居る事に由つても明瞭なる如く、天下の認知せるもので無いから、いつを建國の基點とすべきかによつても異り、またその滅亡の年時につきても異説があるので、諸説が分れるのであるが、『十國春秋』に從つて、以上の如くにして置く。此の王家では、延鈞の時に龍啓、昶の時に通文、曦の時に永隆、延政の時に天德の年號を用ひた。

四　王審知と雪峰義存

王審知と佛教との關係に、名僧に對する方面と、造塔寺・寫藏經に關する方面と、大體二つあつて、前者の方は『景德傳燈錄』に載せられ、後者の方は割合に委しく『十國春秋』に載せられて居るから、兩方面の記事を并せ考ふる時は、王審知の佛教に對する理解と施設とを知る事が出來る。

福州の佛教は、雪峰義存から隆になつたものと謂つてよい。義存は德山宣鑑の法嗣で、其の門下より雲門文偃・玄沙師備・鼓山神晏・長慶慧稜・安國弘瑫の如き龍象を出せる大禪師であつた。『雪峰志』に據れば、泉州南安の人、蒲田玉潤寺に出家し、福州芙蓉弘照（靈訓）に從ひ、弘照の寂後、諸方の禪會を歷て、「三登投子、九到洞山」の苦修を累ね、年四十にして、德山の一棒に豁然として桶底の脫せるが如く、四十七の時、芙蓉を追念して福州に還り、咸通十一年（八六九）、同學行實と共に雪峰に入りて、開山に從事し、年六十の時に、徒衆千五百人に盈つるに至つた。義存と王審知との關係は、乾寧二年（八九五）よりである。此の年、審知の長兄王潮薨じ、審知は仲兄王審邽に繼位を讓つたが、然し衆望は審知に歸して居たので、『雪峰志』にも閩王王審知執權霸位として居る。時に義存の年は既に七十四の高齡に達し、王審知の年は僅に三十四歲であつた。七十七歲の時に、王審知の請によつて、玄沙と共に內に入つて佛心印を論じ、王は二人の開示を聞きて、大信

心を起し、便ち歸心受持の大誓願を立て、其の後終に退志が無かつたのである。雪峰の堂宇の完成したのは、この後で、王審知の外護によつたのである。雪峰に枯木菴といふがある。寺は初め山南の信士藍文卿が、所居の東池の側の古欅樹を將つて、菴を創め、義存を延いて駐錫せしめたものに創まり、其の後、王審知が、約萬有餘工を投じて、之を重建し、及び大池を開いたのである。現に枯木菴の內に、周圍約三丈の大枯木があつて、これを穿ちて龕と作し、其の內に義存の像を安置してあり、像の背後に、「維唐天祐乙丑歲、造菴子及作水池、約五千餘功、時廉主王大王」の刻を有する。王大王といふは、勿論王審知の事で、天祐三年（乙丑）（九〇六）には、雪峰は實に八十四歲であつた。斯の如く、王審知の義存に對する布施は、頗る重大であつたので、『景德錄』の中には、「閩帥施二銀交牀一。僧問、和尙受二大王如レ此供養一、將レ何報答。師以レ手托レ地曰、少打レ我」といふ問答を揭げて居る。義存の雪峰に住する四十餘年、學者は冬夏ともに千五百人を減ぜざる狀況であつた。壽八十七にして、開平二年（九〇八）に寂し、其の塔は王審知の建てたもので、今現に堂の右方高地に現存する。猶王審知と交渉ありし他の大禪師をも、次に擧ぐる事とする。

玄沙師備は、芙蓉の弘照靈訓に從つて剃落したから、法門に於ては義存と兄弟であるが、親近なること師資の如きものがあり、苦行によつて雪峰の開山を助け、以て其の大を成さしめたのであつた。『景德錄』や、『宋高僧傳』や『稽古略』に、閩帥王公、師の禮を以つて事へたとある。其の寂年が開平二年（九〇八）である事より推して、この閩帥の王審知なるを知らしむる。閩帥、爲に塔を樹てた。『景德錄』の中に、西天より聲明三藏が來た時、閩帥はこの三藏と玄沙と相見せしめた。玄沙、火筋を以て銅鑪を敲きて、是れ什麼の聲と問うたら、三藏は銅鐵の聲と對へたので、玄沙は、大王よ外國人の謾を受くる莫れと曰ひ、三藏は對へなかつたといふ逸話を出して居る。『十國春秋』の中に、天祐三年（九〇六）西天國聲明三藏の來賓せる事を記して居るから、この問答はその時のものであるに相違ない。然らば、玄沙の七十二歲の時の事であつた。

鼓山の神晏につきて、『景德錄』は、閩帥が府城の左二十里に於て、鼓山を開き、禪宮を創し、神晏を請して宗教を揚げ

しめた事を記して居る。是は義存入寂の年であつて、其の後天福八年(九四三)に至るまで、三十餘年間、こゝに住して、閩帥の禮重を受けた。これによつて、王審知によつて初めて鼓山に住したが、其の後、王延鈞・王昶・王曦の敬意をも受けた事が知られる。與聖國師の號あり、其の塔が寺後に現存する。この鼓山には、清朝時代に永覺玄賢・爲霖道霈といふ曹洞系の二人の學者があつた。經籍・伽藍の具備する事福州の內外に於て第一であり、遠近の詣者踵を絕たぬが、遠くその古に遡れば、王審知の保護が淵源を爲して居るのである。『宋高僧傳』には神晏傳を立てず、玄沙傳の終に、神晏に關する不快の記事を爲して居る。

長慶の慧稜は、雪峰に來住する事二十九歲にして、天祐三年(九〇六)泉州の招慶寺に請ぜられたが、後に王審知の招きによつて、福州城の西院長慶寺に住する事となつた。『景德錄』には、閩越の兩處に開法すること、二十七載にして、長興三年(九三二)に寂し、王氏之が塔を建てたとある。建塔したのは王延鈞の時代であるが、福州に於ける大部分は、王審知との交渉であつた。この長慶寺は、今の怡山西禪寺で、王覇仙人上昇の所といはれ、『十國春秋』に據れば、王覇は王審知の遠祖であるから、王家に取つては實に重要な地であつたのである。

この外に、王審知の敬意を拂つたものに、安國弘瑫、安國慧球の二人がある。弘瑫は雪峰の法嗣、慧球は玄沙の法嗣であつた。弘瑫の寂年は不明であるが、『傳燈』に於て、閩帥が師の道德を嚮へ、命じて安國寺に居らしめ、大に玄風を闡き、徒八百に餘つたといふ。この閩帥は、年代上王審知であつたに相違ない。招慶の慧稜との間に交渉のあつた事からも、左樣であつたと思ふ。

臥龍山安國院の慧球は、玄沙の法嗣であるが、閩帥王氏が、玄沙の示寂するに臨みて、中に處してその遺旨を承け、鼓山の國師が十有二人を擧げたるを取らずして、衆中より球上座を擧げたといつて居る。この閩帥も、また慧球の寂年が乾化三年(九一三)である所から、言ふまでもなく王審知であつた事を知らしむる。

以上は、雪峰門下の中で、王審知に關係ある、極めて重要な大禪師のみを擧げたのである。福州の佛教は、これより隆昌の域に入つた。そのこれありしは、雪峰義存の功績であるが、然し之を外護する王審知が無かつたならば、斯くまでに發展する事が出來なかつたに相違ない。雪峰義存と、閩王王審知との因緣合會の結果が、俄然として福州の佛教を内外に發揚せしむるに至つたのである。

五　王審知の造佛・建塔・寫經

『十國春秋』の中に、その重要な事項を記してあつて、王審知の佛教に對する施設を知るに極めて便利である。これを佛と法とに分けて見れば、次の樣な結果となる。

一、天祐元年（九〇四）、報恩定光多寶塔を建てゝ、考の司空、妣の秦國太夫人、及び伯兄司空に薦めた。これが現存する白塔で、城内東南偶の九仙山麓にある。

二、天祐三年、金銅佛像一、高丈六尺なるもの、菩薩像二、高丈三尺なるものを鑄て、これを開元寺壽山塔院に迎へた。この時に作つた黄滔の丈六金身碑が、『十國春秋』の中に引かれて居る。その中に、「今我公、邦の爲には、則ち君親に忠孝に、人を牧しては、則ち生民に父母たり。塔を造るもの四、其の一は壽山といふ、皇帝の爲にせるものなり。其の二は報恩定光といふ、先世を追薦せるなり。其の三、其の四は大中・神光といふ、軍旅の爲にせるなり、人民の爲にせるなり」と記して居る所から見れば、王審知の造塔は、前掲定光塔の外に猶三個あつて、其の中、壽山塔は開元寺にあり、皇帝の爲にしたものなる事を知らしめる。天祐三年立の德政碑の中に、「又盛興三寳塔二」とあるに徴すれば、四塔共に天祐三年（九〇五）、王審知の四十五歲以前に成したものである。開元寺は、現在第一監獄署として、全く寺門の觀を失つて居るが、其の中に大佛一軀を保存して居る。これ或は王審知造の丈六金銅佛像なるかも知れぬが、加塑して居るので、判別

する事が困難である。

三、同光三年(九二五)、城の西南に於て、爐冶十三所を張り、銅鐵三萬斤を備へて、釋迦・彌勒の諸像を鑄、唐主、額を金身報恩之寺と賜うた。

以上の記事の外に、貞明五年(九一九)の下に、註して「王氏、雅に佛法を重んじ、閩の僧寺を增す、凡そ二百六十七。後に呉越に屬して、首尾二十七年に、復、寺二百二十一を建てた」とある。以てその如何に佛法外護に努めたかゞ分る。

藏經についての記事は、左の如くである。

一、天祐二年(九〇五)、王、佛經を壽山に藏す、凡そ五百四十一函、總て五千四十八卷であつた。この壽山といふは、前掲の開元寺壽山塔院の事である。後に、九仙山萬歳寺卽ち白塔のある寺に於て、梁主を祝釐して、額を壽山と表したとあるが、佛經を藏した壽山とは開元寺である。黃滔の丈六金身碑の中に、繕寫五藏、其の二は上に進め、其の三は壽山・定光に附すとある。文中の壽山は開元寺壽山塔院、定光は報恩定光塔である。

二、同光元年(九二三)、に、王、又、金銀萬餘兩を泥して、金銀字の四藏經を作る。各五千四十八卷。旃檀を軸と爲し、云云とある。

其の後、百五十年程を下つて、宋の元豐三年(一〇八〇)以後、この福州に於て、大藏經雕印の大業が完成せられた。開元寺と東禪寺と二ケ所に於て、同時に之を完成したのであつた。有名な福州本といふのは、これである。今回、開元寺も、現名東禪寺(當時の東禪寺でないらしい)も、共に之を探つて、何か雕藏に關する手がゝりを得たいと念じたが、開元寺は既に第一監獄署となり、東禪寺は古名を保存するのみ、共に一個の石碑すらも無いので、何等雕藏に關する材料を得ず、唯開元寺のある所が、經院巷といふ街名であるのに、僅に昔を懷ふのみであつた。福州の地に於て、今日では雕藏の口碑すらも無いのである。然るに『十國春秋』によつて、王審知が、繕寫九藏を爲せるを知る。こゝに宋代の雕藏の基礎が出來たと見

てよい。況んや次の惠宗王延鈞は、繕經する二百藏であつたといふに於てをやである。閩越王家が無かつたならば、如何に木材が豐富であつても、福州本の出來る緣由が無かつたに相違ない。

六　閩越の佛教文化を表示する石塔

福州城内には、王審知建の報恩定光多寶塔、通稱白塔の外に、猶一ケの八角七層の石塔があり、西南偶の烏石山麓に立つて居る。これは王審知の少子、景宗王曦が、永隆三年(九四一)を以て建てたもので、福州に於ける現存最優の遺制である。王審知自身のでは無いけれど、其の志を嗣げる少子の建として、是非之に關說する必要を感ずる。永隆とは、閩越の年號である。石塔第四層に嵌せられた黑大理石版に、崇妙保聖堅牢之塔と刻して居るから、この塔は建立當初より、斯く呼ばれた事が分る。各層の四面に、各々同一佛像の半肉刻石を嵌して居る。是等佛像の、建塔當時のものである事が、その樣式や氣象の上から、一目に看取せらるゝ。各層の佛像の上部左右に、各々佛名を刻し、且つ隨喜施財者の名を刻して居るから、是等を悉く集め來る時は、建塔に關する因緣を判明せしめ得るのである。各層の佛像名を擧れば、初層金輪王佛、第二層彌勒佛、第三層無量壽佛、第四層多寶佛、第五層藥師佛、第六層龍自在王佛、第七層釋迦牟尼佛で、その顏容端嚴なること、廣福二州に於て、他に之に比し得べきものを見ぬ。

第五層の碑版に、塔記が刻せられてある。其の中に

今之塔也、非寶非沙、彌堅彌大。鑿二鞭來之巨石一、狀二湧出之浮圖一。是故人但有レ心、物亦無レ體。心以二不貪一爲レ戒、寶即同レ沙、體以二不磷一爲レ名、石還勝レ寶。

とあるのは、此の塔の石造なるを讃したのである。

上視朝之暇、顧謂、南面城中、西來山左、林麓二疊崗一、重二滿園以攀香一、草偃二茲畝一、占二度年之蒼翠一、可下安二之窣堵一鎭上

此高崗上。

とあるのは、此塔が王曦の新建なりしを語るものである。

層一至レ九、樣獨無雙。暨三年　月一、良工告レ成。凡一十六門、七十二角。幷隨レ層隱二出諸佛形像一、共六十二軀。

とあるのは、九層である事を語るが、現在の七層から見て、疑問が起る。第一層の八偶には、明代の補修が加へられてあるから、塔全體について、重修が行はれて居るに相違ないが、然し全體の權衡より見て、九層が七層となれる程の、根本的の改修があつたとは受け取れぬ。王審知の條下に於て、造塔寺・寫藏經について、あれ程委しく記した『十國春秋』が、王曦の下に於て、度僧一千人を叙せるのみで、これ程の大業を記さぬのは、蓋し此の塔の價値を知らぬ爲であらう。然るに『釋氏稽古略』が長樂集を引用して、永隆三年の條下に、左の記事を加へて居るのは、頗る多とすべきである。

閩主於二城南西阜一、建二石塔七層一、功未レ半、光發如レ蓋者三夕、既成、光耀際レ天又三夕。王屢幸、遂額レ之曰二淨光一。而於二其下一、又建二寺宇一焉。

城の南西の阜といひ石塔といふにて、この崇妙保聖塔を記録したものなる事は疑がない。この記事によつて、塔が當初より七層であつた事が、明瞭となつた。然し塔名を淨光といふたのは、何故であらうかといふ問題が起る。淨光の塔名は、蓋し塔下の草莽中に、唐貞元十五年(七九九)立、無垢淨光塔銘碑のあるが爲である。銘文によれば、淨光塔は、德宗皇帝の誕辰に當り、邦家の昌運を賀し、天恩に報ぜんが爲に、觀察使柳公・監軍使魚公が、相謀つて建てたものであつた。この唐建の無垢淨光塔側に、五代建の崇妙塔があるので、これまた淨光塔と通稱せられたに相違ない。然し、彼の淨光塔と、此の崇妙塔との同異に關して議論がある。王昶が、『金石萃編』卷百○四の中に引用せる梁克家の三山志は、現存の石塔を以て直に淨光塔と見た。又卷百二十二の中に引用せる閩建通志は、柳冕の石塔に無垢淨光塔の名が賜はり、王曦の重修に、崇妙保堅牢塔の名が題せられたとして居る。これは唐建をも石造とし、五代建を重修としたものであるが、これは餘りに都

合のよい說で、それには二重の疑がある。一は唐建淨光塔の石造なりしを證すべき文字が、碑文中に見當らぬ事。二は崇妙塔の重修なりしを證すべき文字が刻文中に見當らぬ事である。されば王昶も、「文義を玩ぶに、新建に由るべし。修舊に似ず。且つ幷に一語の舊塔に及ぶものなし」と言つて、疑を存して居るが、これは疑問とするまでも無い。淨光塔と崇妙塔とは、斷然別なものと見ねばならぬのである。淨光塔は、蓋し木造であつた。木造なるが爲に、百三十八年後の王曦の時には、早や全く其の影を留めぬに至つたので、そこに石塔が建てられたのである。この例は頗る多い。唐代以前の塔は、殆んど木造であつて、之を軌としたのが、概ね宋代からである。石造のは多くの例を見ぬが、南京棲霞寺の有名な石塔は、同じく五代のものである。この時代に、かゝる地方に、石塔のあつた事は、佛教藝術史上、頗る珍とすべきものである。

此の石塔は、王審知直接のものでは無いが、閩越の佛教文化を、造形の上から知らしめる屈強の資料であるから、之について敍述したのである。七層に安ぜられて居る半肉刻佛像七軀の中、釋迦・多寶の二佛、藥師・無量壽・彌勒の三佛は、普行のものであるが、金輪王・龍自在王の二佛は、特殊なものである。龍自在王佛の名稱は、菩提流支譯の『佛名經』卷一の中に見えて居るが、勿論他の六佛と一具とせられて居らぬのみか、多くの佛名中に交つて居るに過ぎぬ。『十國春秋』の中に、王審知が福建觀察副使となれる時に、僧涅槃なるもの、衆中に於て、駭いて之を指して、「金輪王第三子、降二人間一、專二生殺柄一」と言つた事を傳へて居る。或は、この豫言らしい語が、上は王家より下は萬民の間に浸漸して、王審知を金輪王第三子の化生と信ずるに至らしめた、その反映では無からうかと思ふ。果して然らば、王審知と佛教との關係が、一層重要の程度を加へて來る事となる。若し金輪王佛が、僧涅槃の言へる金輪王に關係ありとせば、龍自在王佛といふ名稱についても、說明が困難でない事となる。王潮・王審邽・王審知の三兄弟相幷んで福州に臨める時に、時人は之を三龍と稱へて、大にその將來を囑望した。豫想に違はず、王審知は天下の龍となつたのであるから、閩越の民は必ず龍自在を以て目した事と思ふ。といへばとて、王審知を以て、直に佛といふのでは無い。王審知の一身に附隨せる俗信が、或は斯る特殊の佛あらし

めた所以で無からうかと言ふのである。然しこれは單なる想像であるから、特に主張するのでは無い。兎も角、七佛の中、普通に行はれて居る五佛の外に、他に見なれぬ二佛名の交つて居るのが、奇妙に感ぜらるゝ。少くも閩越地方に於て、當時行はれて居る信仰の內容を爲す、特殊の佛名であると思ふ。

七　雲門文偃と南漢國王

雪峰義存の、佛教史上に重要なる位置を取るは、其の門下に雲門宗の祖文偃を出せる事、及び羅漢桂琛を通して、法眼宗の祖文益を出せる事である。福州に於ける雪峰の位置は、既に之を說いたが、こゝにその法嗣韶州の雲門文偃に說き及び、これと南漢國との關係を見る事とする。南漢は、唐代に於て、六祖慧能が南禪の宗風を顯揚した廣州の地であるから、禪宗史上から大に注意せられなければならぬ地域である。この南漢は、當時の十國中の隨一で、現今の廣州を中心として、閩越と同樣に佛教を外護したものであつた。雲門文偃は、此の王室の歸依と外護とを受くる事甚大であつた。雲門に入るに前だちて、こゝに南漢王家の系譜を出して見る。下に記せるは、其の時に用ひられた年號である。

雲門は、睦州の道蹤（又は陳尊宿とす）に參し、門閫に於て挾傷せられて、その一脚を損したが、此の時得入する所あり、雪峰義存に見えて、心印を附せられ、韶州靈樹院如敏を訪うて、人天の眼目と稱せられ、乾亨七年（九二三）、年六十を以て、雲門山を開き、光泰禪院の額を賜はつた。大有十一年（九三八）、七十五歳の時、高祖劉龑に召されて入闕し、匡眞大師の號を賜はり、乾和七年（九四九）八十六歳にして入寂した。その禪風は、超宗越格、縱横無碍で、その入寂九年後に撰せられた匡眞大師實性碑の中に、「師の禪河浩淼、開けば必ず人を驚かす」と言つて居る。

雲門山は、河南・廣東兩省の境界に近き乳源縣に在り、常に不毛の狀を續くるが爲に、茲を訪ふ人が少い。之によつて、寺門の内に、祖師文偃に關する二碑があるが、博捜網羅を盡したと思はるる『金石萃編』にも、共に之を逸して居る。一は大寶元年（九五八）、即ちその寂後九年に建てられた、大漢韶州雲門山光泰禪院匡眞大師實性碑并序といふのであり、二は大寶七年（九六四）、即ちその寂後十六年に建てられた、大漢韶州雲門山大覺禪寺大慈雲匡聖弘明大師碑銘といふのである。前碑はその一生を叙したものである。參學弟子の名頗る多い中に於て、唯開法の弟子とせられた白雲山實性大師志庠一人のみが、後に名を遺すも、其の他のものは、何等の痕迹を佛教史上に遺して居らぬ。蓋し宮闈より出でたものが多かつた爲もあらうが、史家の搜索の手が及ばなかつた爲である。後碑は、阮紹莊なるものが、大寶六年に夢に雲門を見、その告によつて、特進李托に依つて、之を奏し、その塔を開きて、生くるが如き眞身に接したので、やがて之を奉じて廣州の闕に赴き、月を逾えて寺に歸つた。これによつて、漢庭の勅によつて、光泰禪院が大覺寺と改められ、諡號が大慈雲匡聖弘明大師と改められた事を記して居る。

斯くて雲門文偃が、入山以後の二十七年間に於て、最も交渉の多かつたのは、高祖劉龑であつて、匡眞大師といふのも、高祖の賜へるものであつた。『稽古略』は之を戊申（九四八）として居るから、それなれば中宗の時となるが、雲門山にある實性碑に從つて、之を戊戌（九三八）とするのが、史實に合する。『佛祖統紀』には、文偃の眞身を宮中に迎へた年月を、乾德

三年（九六五）とし、『稽古』には、乾德四年に阮紹莊の夢見として居るのは、共に誤謬で、この弘明大師碑によつて訂正せらるべきものである。而してまたその寂後に於て交渉の多かつたのは、最後の王劉鋹の時である。劉鋹は、實性碑の中には、當今大聖文武玄德大明至道大廣孝皇帝と呼ばれ、弘明大師碑の中には睿聖文武隆德高明宏道大光孝皇帝と呼ばれて居るが、この嘉稱は、帝の存在中のものにして謚號でないから、『十國春秋』には傳へられてない所のものである。

南漢の佛教文化は、雲門文偃一人によつて代表せられるが、之を造形の上から直接せしむるものが、幸にも廣東光孝寺に保存せられて居る。それは東西の兩鐵塔である。西塔は大寶六年（九六三）を以て龔澄樞の鑄造せるもの、東塔は大漢皇帝劉鋹が、大寶十年を以て鑄造せるものである。『十國春秋』巻六十、南漢本紀の中に、「大寶十年千佛寶塔を興王府に勅造す」と載せてある程であるから、この鐵塔は、蓋し當時の文化的努力の結晶であると見てよい。舊『五代史』の中には、此の年に、法性寺（今の光孝寺）の菩提樹、高一百四十尺、大十圍なるが、大風の爲に拔かれた事を傳へて居る。この事件と鑄塔事件とは、直接の關係が無いだらう。この菩提樹は、梁代に於て眞諦三藏が手植して、後來肉身の菩薩が、この樹下に於て出家すべしと豫言し、六祖慧能がその豫言に應じて、こゝに剃髮したと傳へられるものである。西塔を鑄造せる龔澄樞は、李托と共に前掲雲門大師碑を建て、而して共に、『十國春秋』に傳せられて居る程の權勢家であつた。

兩塔の中、惜い事には、東塔の頗る破損せる事である。幸にも同形式の西塔があるので、之によつて劉鋹造の東塔を推想する事が出來る。塔は四重、最下の第一趺は兩獅戲珠を作り、第二趺は雙龍爭珠を作り、其の址を縮めて、簷外の四隅に力士を作り、以て第三趺を戴かしめ、第三趺は花紋を刻せる平板、第四趺は九葉の蓮瓣で、その中瓣に銘文を刻して居る。蓮瓣以上は七層、次第に狹くして、四方共に佛像を鑄、毎層大佛は一にして、小佛之を環り、七層の佛數は、七層のを合して、四方共に二百五十佛となるから、總計千佛となる。これ、千佛寶塔の稱ある所以である。第一層には、東釋迦佛・南彌

陀佛・西彌勒佛・北藥師佛の名を刻し、第二層には、東盧遮那佛・南盧舍那佛・西牟尼佛・北毗舍浮佛の名を刻してある。四面蓮瓣の中葉の銘文は同じいが、毎行の字數に多寡があるので、一範にあらざる事を知らしめる。劉鋹造の塔には、「勅二有司一用二烏金一鑄造一」といひ、「保二龍□有慶一、祈二鳳曆無疆一、萬方咸□二於淸平一、八表永承二於交泰一、然後善資二三有一、福被二四恩一」といひ、「以二四月乾德節一、設齋慶讃一」とあるから、鑄造の目的と、その時日とが分るし、また其の外に、曉眞大師・寶法大師・業法大師等の名があるので、之を檢校せし人の名も分る。この光孝寺は、唐代の法性寺で、六祖が猶未だ行者たりし時、風幡の問答によつて印宗法師を驚かしたといふ傳說を以て、有名なる古刹である。

八　忠懿王の德風

廣福二州の佛教は、中唐以後からのものと謂つてよい。若し古に遡らば、劉宋の求那跋摩も、求那跋陀羅も、廣州に上陸したし、後魏の菩提達磨も、廣州に上陸したといはるゝし、陳の眞諦三藏は、廣州の制止寺（今の光孝寺）で傳譯をしたのであるから、南北朝時代に於て、佛教は相當に流傳して居たに相違ない。或は新思潮が、絕えず踵を接して廣州に入り込んだかと思はれる。然し佛教が實際に行はるゝ樣になつたのは、中唐の六祖慧能からの事で、六祖以後、廣東省には、六祖の嗣として志道・印宗があり、百丈の嗣和安寺通があり、大安の嗣文殊院圓明があり。韶州に、馬祖の嗣乳源があり、大安の嗣靈樹があつた。又、福州には、雪峰以前に於て、南嶽系の龜山智眞・龜山正原・古靈神贊・潙山大安・靈雲志勤・九峰慈慧・壽山師解・烏石靈觀・芙蓉靈訓といふ樣な禪師もあり、靑原系の碎石・普光・牛頭微といふ樣な禪師も居たが、眞に人天の眼目たるべき、禪風を發揚したのは、何としても雪峰義存からの事である。義存の後は、韶州に雲門文偃、福州に玄妙師備・長慶慧稜・鼓山神晏・安國弘瑫といふ大禪師が住したから、この時以後の佛教の狀態が、括目する程に一變した。二省を踏査して見ると、當年のものに接し得らるゝのは、五代以後のものである。或はその以前のものは、時代の變遷

の爲に散逸したとも想像せらるゝが、然し五代以後のものが歴々として遺るならば、それ以前のものも、幾分か遺らねばならぬのである。然るに五代以後のものには、韶州雲門山の兩碑、廣州光孝寺の兩鐵塔、福州の白塔・石塔、雪峰の枯木龕・忠懿王碑・雪峰義存の墓塔・長慶慧稜の墓塔といふ風に、數々遺存して居るに拘はらず、その以前のものになると、衆目の一致して嘉納し得べきものが實に尠い。僅に福州の貞元淨光無垢塔碑・烏石山般若臺銘・廣州光孝寺の陀羅尼幢の三者が、唐代のものたるに止まる。而も五代のものに比して、或は却つて價値が少いかに見らるゝのである。これについては、散佚したといふよりも、千歳に傳ふべき程のものは、唐代に未だ無かつた、無かつたのは、これあらしむるまでの教力が民間に無かつたと言ふ方がよいだらうと思ふ。然らば佛教をして造形美術として表はるゝまでの、活力あるに至らしめたものは、實に雪峰義存であると言つてよい。

精神界の偉人としての雪峰義存が、宛も完成せられた時代に、軍政方面の偉人として、撥亂反正の功を收めたものは、閩王王審知即ち忠懿王であつた。忠懿王は文化に對する理解があり、篤敬三寶の上に德政を布いたので、其德風は内外に及んだ。前に掲げた德政碑の中に見える佛教關係の文句は、史實の上からも、實物の上からも、之を證明する事が出來る。後の吳越國忠懿王の從子錢昱の撰せる閩王謚忠懿王廟碑の中にも、次の樣に言つて居る。

然而素欽二釋典一、大廓二法門一、衆美皆臻、何德不レ報。無漏上智、苾蒭布二於諸方一、有作良因、伽藍遍滿二於樂國一。鍊二即山之堅固一、鑄二丈六化身一、鎔二麗水之光輝一、寫二五千秘藏一。事非レ爲レ已、顧二乃庇レ民、此得二以稱レ美求レ福矣。

これ敢て溢美の言では無い。前掲の『景德錄』や、『十國春秋』によつて、悉く之をたしかめる事が出來るのである。而して忠懿王の德化は、獨り閩越のみでは無い、遠く南洋佛齊の國にまでも及んだ。之について德政碑の中にいふ、

佛齊國雖二同臨照一、靡レ襲二冠裳一、舟車罕レ通、賝賮罔二獻者一、亦踰二滄海一、來集二鴻臚一。此乃公示以二中孚一、致二其内附一、雖レ云二異類一、亦慕二華風一。宛土龍媒、寧獨稱二於往史一、條支雀卵、諒可レ繼二於前聞一。

佛齊國といふは、三佛齊の時、今日のスマトラで、『宋史』卷四百八十九の列傳には、天祐元年(九〇四)に初めて貢物したとあり、『十國春秋』には、同二年に來貢したとある。來貢したのは、實に福州の港であつた。『宋史』は、「其の國中の文字は梵書を用ふるが、亦中國の文字あり、章表を上る時に用ふ」と言つて居る。スマトラの如き南蠻國が、中國の文字を用ひたのは、恐らくは今日の所謂華僑の影響であらう。現今福州や、泉州やを中心として、南洋に活躍する華僑が、當年に於て既にあつたと見らるゝのは、面白い事である。佛齊國は、この時に初めて通貢して後、下つて宋の建隆・開寶・太平興國・雍熙・端拱・淳化・咸平に亘る、四十三年間に、正史に見えるだけにても、十三回も來貢し、その時の王名も使者名も記されて居る。咸平六年(一〇〇三)には、其王の思離咮囉無尼佛麻調華が、使の李加排、副使の無陀李南悲を遣はして來貢せしめ、且つ「本國に佛寺を建てゝ、以て聖壽を祝せん。願はくは名と及び鐘とを賜へ」と願ひ出でたので、眞宗皇帝は之を嘉して、詔して承天萬壽を以て寺額とし、并に鐘を鑄て之を賜うた。此の事實は、いよ〳〵、華僑が彼の國に相當な地位を占めて居た事を語るのである。數々來貢した使者の中には、支那人らしい名義も見られるが、その多くは梵名である。宋代に繼紹せられた南洋との交通は、實に閩越王時代に於て、頗る活潑に行はれたのである。

（宗教研究、舊第六卷、第四號、昭和四年七月發行）

佛教の福田思想

一　福田の意義

福田とは、之を供養する事によつて、我が將來の福を生ずる事、猶田地の收獲あるが如きに喩へたる語であるが、その福は、『優婆塞戒經』に世間福田とし、淨影の『無量壽經疏』に世福といへるに見らるゝ如く、人天の福德であるから、出世の善に比すれば、第二位に立つのが、その根本義である。その福田なるものは、初め聖賢を指したものであつたが、その語義を擴めて、父母をも含むる事となつて、これを功德田・報恩田と分つ事となり、又一層その語義を擴めて、貧窮のものをも含め、之に布施する事が、我が福德を來す所以なりとして、これを貧窮田と名けて、福田中に加へた。斯くて當初は、單に福田といへるものを、或は功德田・報恩田（敬田・恩田）の二種に分ち、又は福田・貧窮田（敬田・悲田）の二種に分ち、又は功德田・報恩田・貧窮田（敬田・恩田・悲田）の三種に分つに至つた。更にその意義を擴めて、一方に貧苦の外に畜生をも含ましめて、之を他の三田に對して趣田と名くるあり、他方に貧苦の中に病苦・旅苦をも加へ來つて、之に對する看病・施藥・義舍・義井・架橋・渡船・植林・圊厠の如き種々の設備それ自身を福田と稱ふる所から、七福田・八福田等の名が出來た。二田・三田は所施の人であり、七福田は施物である。この福田思想は、蓋し對象に對する價値觀が、普通と異る所に起つたもので、印度の如き汎神的世界觀からでなくては現はれ得ぬものと思ふ。蓋し貧窮者に對する施者の態度に、三樣がある。一は之を救はんとする態度である。これは施者が能救者であり、被施者が所救者であるから、其の間に當然上下の區別が出て來る。二は有無相通ぜんとする態度である。これは、共に人生を享受して、因緣の如何によつて有無の相違ある以上は、互に相通ずるのが、相互の幸福を增進する所以であるといふのである。三は、一切が悉く我が將來の福德を生じ得べき土地であるから、之に對して敬意を捧げ、供養を爲すべしといふのである。第一のは慈善であり、第二のは社會であり、第三のは福田である。第一は上下の關係、第二は左右の關係、第三は下上の關係である。第一の上下の關係が、中間

の相互左右の關係を通じて、第三に來つて全く顛倒して下上の關係となつて居る。斯くの如く、其の位置が違つて來たのは、汎神的世界觀の然らしめたもので、この世界觀が無くては生じ得ぬと思はるゝ。斯くて、福田思想は印度に於て初めて起り得べきもので、而してこの思想の、東洋を風化して、他に見られぬ意義の深き文化を造つた事は、實に多大なものであつた。

二　福田に關する文獻の少き理由

日本の歷史を見ると、聖德太子を中心とする四天王寺或は敬田寺に、施藥・療病・敬田・悲田の四院が併設せられて以後、道昭等の宇治橋の架設、行基の山崎の架橋があり、興福寺に施藥・悲田の兩院に設けらるゝあり、光明皇后の溫室の設備あり、法榮等の看病僧あり、歸化僧普照の奏によつて、路傍に果樹を栽うるありといふ風に、佛教の弘通と共に、福田思想の齎せる文化は、實に著しいものである。偉大な大乘佛教の信念に立てる福田思想によつて、日本の文化は、その第一頁を開いたものと言つても善い。この福田思想は、必ずや聖德太子の時代以後、直接に交涉せる大陸佛教に、その典型を承け、而して各自が味讀せる經典を實際化せるものである。然るに日本に於ては、經典に見られる福田が、如實に社會生活の上にあらはれて居る實例を、數多く見受けるが、支那には之を文獻の上に見出す事が極めて少い。日本にあれ程に盛に行はれたものが、支那に少い筈が無い。支那に少いものが、日本に來つて、特に當初より發展したものとは考へられないのである。あれ程に文獻の豐富な支那に、福田思想の記錄が、極めて少いのは何故であらうか。或は何人も當然のものとして之を實行して居る為に、特に記載する必要を感ぜぬ程度にまで普行したものであらうか。然し左程までに普行したとも思はれぬ。かねて、此の事を疑問にして居たが、「支那佛教史蹟」第三集の中に載せられて居る東魏の義井碑なるものを採集して以來、六朝時代に福田思想の活躍して居た事を知るの端緒を得、次第に研究の歩を進めて、幾多の材料を得る事が出來た。

これ等を綜合して見るに、福田思想は、相當に行はれて居たが、然し佛教者の行法としては、第一義的のものとせられず、在俗者の爲すべきものとせられたが爲に、吾人の見る文獻にその記錄の少い事を知るを得たのである。梁の『高僧傳』が、(一)譯經、(二)義解、(三)神異、(四)習禪、(五)明律、(六)遺身、(七)誦經、(八)興福、(九)經師、(十)唱導の十科に分ちて、四百餘人の高僧を傳せる中に於て、第八の興福の條下のものは、廣い意味の福田的行業を爲せるものゝ傳である。十科を通觀したなら、何人も福田的行業が、佛教者として如何なる位置を取るかを了解し得られよう。事實、佛教の目的から見る時は、福田は畢竟方便に外ならぬ。道を世間・出世間(道德・宗教)の二つに分けて見る時は、福田は世間道の道德に止まるのであるから、佛教によつて解脫せんとの要求を有する程のものは、福田そのものを自分の第一義的生活とはせなんだ。たゞ何等かの機緣に觸れてあらはれた信念の發露に外ならぬのである。苟しくも眞の佛教者たるものには、福田の行業が、能く附隨して居るが、然しその人の第一義的生活の如何によつて、或は習禪に屬せしめ、或は義解に屬せしめて居る。興福の中に屬せられる人は、實に此の事に其の大部分の力を投じたのであるが、然もそれ等の人とても、今日の如く福田を專門としたのでは無い。自己の宗教卽ち出世間道としての佛教については、造次にも之を離れぬが、唯その人の因緣が、特にこの事に力を盡さしめたに外ならぬのである。斯の如くであるから、佛教の眞に行はれて居る所には、常に福田の思想と行業とが伴はぬは無いと言つてよいが、その價値は一段低いものであるし、また特に記錄する程に珍らしいものでも無い所から、遺れる文獻が、左程に多くないのであらうと思ふ。若し文化史的見地より居士傳が編纂せられたならば、澤山の材料が遺された筈である。

三　福田の經說

佛教に於て、福田と言はるゝものは、本來は出世間道にある聖賢をいふのである。東晉僧伽提婆譯『中阿含』第三十の福

田經に、よくその意味があらはれて居る。此の經は、極めて短いもので、給孤獨居士の問に對して、佛は世に二種の福田ありとて、學人・無學人を擧げ、更に學人に十八階級、無學人に九階級を數へて居る。十八學人・九無學人の中には、部派佛敎の影響が見らるゝが、福田として、有學位・無學位の二種の聖賢を擧ぐるは、恐らくは根本佛敎からの事であつたらう。西晉法立共法炬譯『佛說諸德福田經』の中に、衆僧の中で、五淨德のあるものを福田とし、之を供養する事によつて、進んで成佛するを得べしとて、五淨德として（一）發心離俗、（二）毀其形好、（三）永割親愛、（四）委棄軀命、（五）志求大乘を數へて居る。これには大乘佛敎の影響があるが、當初衆僧を福田と呼んだ事を知るべき資料となる。失譯『薩婆多毘尼毘婆沙』第七に、大迦葉・舍利弗・大目連等が、五事あるによつて、衆生の爲に現世の福田と作るとて、（一）入見諦道、（二）大盡智、（三）滅盡定、（四）四無量、（五）無諍三昧の五條件を數へて居るのは、福田たるべきものゝ內容を示すのである。姚秦羅什譯『首楞嚴三昧經』の中に、文殊師利は、堅意菩薩に對して、十法行あるものをこそ、福田と名くべしとて、（一）住空無相無願解脫門、而不入法位、（二）見知四諦、而不證道果、（三）行八解脫、而不捨菩薩行等の十個條を數へて居るが、これ等の十個條は、いづれも般若精神の上に立てる大乘佛敎の特質である。文殊師利によりて、福田の意義を知つた堅意菩薩は、直に須菩提に向ひ、世尊は汝を第一福田なりと言はれたが、汝は是等の十法行を得て居るかといふ問を發した。須菩提は之に答へて、その一をだも猶得ず、況んや十をや。我が第一福田たるは、聲聞辟支佛中に於てゞあつて、諸佛菩薩中に於てゞは無い。諸佛菩薩のある處には、我は福田と名けずと言つてある。これは、大乘佛敎があらはれて後には、福田たるべきものゝ指格內容に變化が起り、大小二乘の福田を分つに至つた事を語るのであるが、然し聖賢を福田といふ根本精神は變らぬのである。

是等福田思想の最初は、佛徒から釋尊に對して起したものであらねばならぬ。これについて、新しい材料ではあるが、唐の玄奘三藏の『大唐西域記』第六の中に、給孤獨長者が地に金を布き滿さんとして、未だ滿たざる時に、逝多太子が、請う

て之を留めて、「佛は誠に良田なり、宜しく善種を植うべし」と言つた事を傳へて居る。蓋し逝多太子や、給孤獨長者の心中には、たしかに釋尊を良田福田とし、之に歸依し供養する事によつて、將來の福德を收めたいといふ念願があつて、祇園精舍を協力建立したものに相違ない。『大涅槃經』壽命品の中に、佛が純陀に對せる語として、「若し諸の人天、此に於て最後に我を供養せん者は、悉く皆當に不動の果報を得、常に安樂を受くべし。何を以ての故に、我は是れ衆生の良福田なるが故なり」とあるのは、恰もこれに相當する。更に『西域記』第二に、印度の國家制度として、王田を大分して四とし、一は國用祭祀粢盛に充て、二は以て輔佐宰臣を封建し、三は聰叡碩學を賞し、四は福田を樹てゝ諸の異道に給すと言つて居る。第一第二は國家政治の用であり、第三は敎育の用であり、第四は宗敎の用である。宗敎に福田といひ、諸異道に給すとあるから、敢て佛敎とか、婆羅門敎とかに限らず、苟しくも修道生活を送るものに、國家が之を供養するを、その任務として居た事を知る事が出來る。これは佛敎が行はれて後に初めて起つた制度では無くて、恐らくは印度の古風であつたらう。斯の如き四分制度は、よし佛敎以後であつたとしても、是等四件を考慮中に置いたのは、釋尊時代以後からであつたに相違ない。『阿含經』や『律』を見るに、當時の國王や長者が、釋尊及び衆團に對した態度の上に、社會全般に福田思想のあつた事を看取する事が出來る。

斯くて福田思想なるものは、佛敎以前からであつたので、佛敎はその精神を承け嗣いだに外ならぬ事となるが、今は佛敎に伴つて東流した福田思想の發露を見んとするのであるから、佛敎以外に涉るの要は無い。佛典のみを見て行く事とする。

四　福田の種類

此の福田思想は、前述の如く、當初は施さるべき聖賢に對して起つたものであるが、次第に其の範圍を擴めて、施物を直に福田と呼ぶ樣になつた。『諸德福田經』には、七法の廣施あり、悉く福田と名けられ、行者これによつて、梵天に生るゝ

の福を得るとて、一に佛圖・僧房・堂閣を興立すること。二に園果・浴池・樹木の清涼なること。三に常に醫藥を施して、衆病を療救すること。四に堅牢の船を作つて、人民を濟度すること。五に橋梁を安設して、羸弱を過度すること。六に道に近く井を作つて、渴乏に飲を得しむること。七に圊廁を造作して、便利の處を施すことを數へて居る。東晉佛陀跋陀羅譯の『摩訶僧祇律』四には、功德日夜を增し、常に天人中に生れしむる人法として、（一）曠路に好井を作ること、（二）園果を種植すること、（三）樹林もて清涼を施すこと、（四）橋梁もて人民を渡すことを擧げ、『四分律』二十三には、（一）諸園樹を種植す、（二）橋船梁を作る、（三）園果を作る、（四）諸浴池を作る、（五）人に居止を施すの五法を擧げ、『雜阿含經』三十六には、（一）園果を種植す、（二）林樹蔭清涼、（三）橋船以て濟度す、（四）多く福德舍を作る、（五）井を穿ちて渴乏に供す、（六）客舍もて行旅に給すの六法を擧げ、『長阿含經』二には、（一）塔を起し精舍を立つ、（二）園果清涼を施す、（三）橋船以て人を渡す、（四）曠野に水草を施す、（五）堂閣を以て施すの五法を擧げ、東晉僧伽提婆譯の『增一阿含經』二十七には、大福を得しむる五施として、（一）に園觀を造作すること、（二）に林樹を造作すること、（三）に橋梁を造作すること、（四）に大船を造作すること、（五）に當來過去の爲に、房舍住處を造作することを數へ、同經十には、生天の法として、（一）園果もて清涼を施す、（二）橋梁もて人民を渡す、（三）道に近く圊廁を作るの三を擧げて居る。是等經律に數へらるゝものを全部まとめて見ると、（一）園果（或園觀）、（二）林樹、（三）橋梁、（四）大船、（五）房舍、（或客舍、居止）、（六）穿井、（或浴池）、（七）圊廁、（八）醫藥、（九）福德舍、（十）起立精舍堂閣の十種となる。福德舍は俗衆の居止に充るものであつて、堂閣は宗教特有のものであるから、是等の二を除く時は、八福田となるのである。又同じく『增一阿含經』・『賢愚經』の中には、應時の五施として、（一）に遠來の人に施す。（二）に遠去の人に施す。（三）に病人に施す。（四）に儉時に施す。（五）に若初めて新果蓏穀實を得ば、先づ持戒精進の人に施與して、然る後に自ら食すと言ひ、又『增一阿含經』には、浴室を造作する五功德を擧げ、『薩婆多毘尼毘婆沙』には、福德舍あることを言つて居る。是等は、いづれも人天の福として、

奬勵せらるゝ布施で、以上はいづれも施物である。姚秦羅什譯の『梵網經』には、或は如是畜生、發菩提心といひ、或は一切衆生は生々世々の我が父母なりといふ大精神の上に立ちて、一切の疾病人を見ば、常に供養すること、佛の如くにして異る無かるべし、八福田中、看病福田第一なりとまで言つて居る。この八福田とは、何々を指すものか、之が解釋者によつて異るが、前掲の『諸德福田經』などから推して、大略之を察する事が出來る。是等七福田・八福田は、その根本の趣旨は、人天の福としてゞあつたのである。が、『梵網經』の如き純大乘經典になつて來ると、單なる人天の福にあらずして、悉く菩提の資糧にまで引き上げられて來た。

是等の中に於て、福德舍なるものは、旅行者の爲に、又は鰥寡孤獨の爲に特に設備せらるゝ義舍の事であつて、印度に於て隨處に設置せられて居た。この中には、所施の人は聖賢に限らず、貧苦をも含んで居る事が知らるゝ。東晉の法顯三藏は、『佛國記』拘薩羅國の條下に於て、次の如くに記して居る。

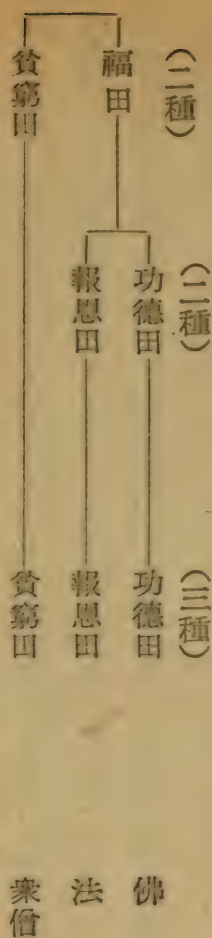
此中有二九十六種外道一……亦復求福、於二曠野側一、立二福德舍一、屋宇牀臥、飲食、供二給路人、及出家人、來去客一。但所レ期異耳。

また唐の玄奘三藏は、『西域記』第二、秣底補羅國の下に於て、次の如くに記して居る。

樂善諸王、建二立福舍一、珍珠羞儲醫藥、惠二施鰥寡一、周二給孤獨一、

法顯も、玄奘も、唯一ケ所に之を記すのみであるが、これは概括して言つたので、福德舍又は福舍の施設は、隨處にあつたものと見ねばならぬ。福德舍と共に、浴池や樹木も記錄せられて居る。他の園果や橋船も推して之を知るべきである。この福德舍は、何種の外道を奉ずるものも、之を建立したとあるから、佛教のみの施設でなく、印度の汎神的宗教的精神からあらはれたものであつて、佛教の傳來と共に東流したのである。東晉佛駄跋陀羅譯の『六十華嚴經』卷七賢首品の中には、或爲二良醫一療二衆病一、或於二曠野一作二大樹一、或爲二良藥無盡藏一とあり、造二立無量諸橋梁一、或作二舟船一度二衆生一とあり、惠二

施池井諸泉流」とあり、而して是等のものを以て、悉く華嚴三昧の妙用たらしめてある。是に來りて福田思想は、純然たる宗教の意義を取るに至つたのである。

斯の如く福田は、所施の人を指す外に、施物をも指し、施物に幾多を分つ外に、所施の人にも幾種を分ち、その範圍頗る廣いものとなつた。北涼曇無讖譯の『優婆塞戒經』の中には、所施の人の種類を總括して、二種又は三種として居る。巻二の中には、福田・貧窮田を以て菩薩施の二種とし、巻七の中には、功德田・報恩田を以て世間福田二種とし、巻三の中には、報恩田・功德田・貧窮田を以て世間福田三種とし、而して是等三種を三寶に配して、佛も法も、報恩田・功德田であるが、衆僧は三田なりと言つて居る。是等をまとめると、次の様になる。

是等の中、功德田といふは後の敬田に當り、貧窮田は後の悲田に當る。劉宋求那跋陀羅譯『勝鬘經』に、勝鬘夫人の十大受の中に、孤獨・幽繋・疾病・種々の困厄を見ば、業を以て饒益し、其の苦を脫せしめんといふがある。これは貧窮田（悲田）に屬すべきものである。敬田・悲田の二種は、南唐時代に於て、特に著るしく言はれて居る。

更に唐の玄奘譯の『俱舍論』の中には、趣田・苦田・恩田・德田の四種を分つて居る。苦田・恩田・德田の三は、『優婆塞戒經』の三福田に當るが、趣田といふのは、畜田をいふのであるから、これは一層その範圍を擴めたものである。是等の三田・四田を併せ考ふる時は、貧窮田は田としては劣るが、之に對する心は勝れ、功德田は之に反して、田としては勝るが、之に對する心は劣る事となるから、施心の上からする時は、功德田に對するよりも、貧窮田に對する方が、大に勝るゝ

事となる。八福田中、看病第一といふのは、この心勝の上から言つたのである。此の論法を推し進むる時は、畜生に施すことは猶一層の心勝となる。八福田中、看病第一といふは、病者を主とする時は、所施の人を指す事となり、看病を主とする時は、施物を指す事となるから、これは兩者に跨る事となる。さて、この八福田とは、何を指したものであらうか。天台は『戒疏』の中に於て、(一)佛、(二)聖人、(三)和尙、(四)闍梨、(五)僧、(六)父、(七)母、(八)病人を指して居る。これは『梵網經』の中に八福田、諸佛聖人、一一師僧、父母、病人とある文句より推演して來たもので、此の中、佛・聖人・僧は敬田であり、和尙・闍梨・父母は恩田であり、病人は悲田であつて、『優婆塞戒經』の三福田に相當する。賢首は、またその『戒疏』の中に於て、三說を出し、第一說は、有人云として、(一)造曠路美井、(二)水路橋梁、(三)平治險路、(四)孝養父母、(五)供養沙門、(六)供養病人、(七)救濟苦厄、(八)設無遮大會を擧げ、未見出何聖教として居る。これは所施の人と施物とを併せ用ふるのであるから、よい說とは言はれぬ。第二說は、また有云として、(一)(二)(三)供養三寶、(四)父母、(五)、師僧、(六)貧窮、(七)病人、(八)畜生を擧げ、亦未見教として居るが、『倶舍論』の四田說に相當すべきものである。第三說は、前揭の『賢愚經』の五人に、三寶を加へて、八種とするものである。これは、特に八種にまとめんとしたかに見える。是等の中に於て、天台の八福田說と、賢首の擧げた第一說とが普通に行はれ、特に後說が最も能く行はれて居るが、然し人と物とを交錯せしむるのは、不穩當であるから、天台の如く人に八田を分つか、然らずんば、全く方面を代へて、物に八田を分つが、善いと思ふ。物の上からすれば、既に『諸德福田經』の七福田があるから、これに一つを加へればよい。その一は浴室が、最も然るべきである。而して七福田の第一の佛圖・僧房・堂閣よりも、實際に行はれて居た福德舍の方が、一層善いから、物としての八福田は、總て(一)福德舍、(二)園果浴池樹木、(三)堅牢船、(四)橋梁、(五)醫藥、(六)近道作井、(七)圊廁、(八)浴室とすべきである。斯く並列せられた經說は無いが、然しいづれも經說に根據を有するもののみである。

五　福德舍・施藥・無盡藏

是の如く足一たび印度を踏む時は、隨所に施物としての福德舍や、浴池や、樹木や、橋梁大船を見、且つ敬田・悲田に對する福田思想の普及せるを實地に見るのみならず、而も經律の中には、之を推奬して已まぬのである。後漢以後、新來の印度文明に浸漸せる支那に、如何にして反映を見ずに居られよう。然るに福田の實施に關する多くの文獻に接せぬのは、何の爲であらう。予は實に不思議でならなんだが、東魏の義井碑が見つかつて以來、之に力を得、考一考して、支那の各地に出遇ふ義井舗といふのは、多分この福田思想から來たもので無いかと氣付き、猶文獻を渉獵して、梁の僧祐の『出三藏記集』第十二に、僧祐が自ら撰せる法苑雜緣原始集目錄を揭ぐる中から、左の如きものを見出したのである。

齊文皇帝文宣王焚毀罟網記第四
齊文皇帝給孤獨園記第五
竟陵文宣王福德舍記第六
靈根寺頴律師始造無盡藏記第九
竟陵文宣王第內施藥記第十
竟陵文宣王三業施文第十二
竟陵文宣王施食供養書第十三

右は止惡興善集十三首中のものである。

皇帝造十無盡藏記第四

右は大梁功德下五首中のものである。

これによつて見ると、齊の文宣王は、福德舍を造り、靈根寺類律師は始めて藥藏を造り、文宣王はその第內に施藥を實行した。文宣王の感化であらう、齊の文皇帝は給孤獨園を造り、罟網を焚毀した。次の代に至り、梁の武帝は十の無盡藏を造つたのであつた。惜い事には、是等の文獻は、唯その目錄を遺すのみで、文そのものは無い。文が無い所から、右の中の給孤獨園といふのは、或は印度の祇園精舍の記事かも知れぬと想像して、速斷を避けて居た所が、その後『文館詞林』を見るに及んで、之を斷言すべき材料を發見した事を愉快に思ふ。それは梁武帝南郊恩詔一首、徐勉の文中に、明白に次の文句が見られる事である。

又可下於京師置二孤獨園一、使中華髮不レ匱、孩幼有上レ歸、

梁の武帝は、すべての點に於て、齊の文宣王の繼紹者である。梁の武帝の上に見られる給孤獨園は、やがて齊の文宣王に無ければならぬ。勿論、その形式も內容も、印度の祇園に學んだものではあるが、齊の文皇帝のも、梁の武帝のも、印度の給孤獨園で無い事は、之を斷言するに憚らぬ所の事項である。又、同書の中に、無㝵會一首、梁蕭綸の文が載せられて居る。それは廬山東林寺の智表法師を緣として行はれたので、その中に次の樣な文句がある。

尅二今月十日一、於二西賢寺一、設二無㝵會一、幷致二敬閑士一、躬諮二勝福一、下レ筵餐レ道、凡厥萠棨、爰及二庶士一、罔レ不二率レ從、
咸皆請レ業、上答二軋茲一、永同二彼岸一、外依レ事宣行、

以上によつて、齊梁の時代に於て、福田の思想が、如實に行はれた事を察せしむる。その文の大部が失はれたのは、遺憾であるけれど、幸にも『文館詞林』の中に保存せられてゐるものによつて、その一般を察する事が出來るのみならず、之に加ふるに、東魏の義井碑や隋の義橋碑の文を以てして、能くその如何なるものであつたかを知る事が出來るのである。

隋代に起つた三階教徒の無盡藏は、梁の武帝が實にその先驅を爲したものである事と、我が聖德太子の施設は、梁の武帝を通じて、齊の文宣王の後を承けられたものである事とは、特に注目する價値がある。福田といふ思想信仰は、もと〳〵賢

聖に對する信徒の心に起るべきものであるから、其の本流としては、優婆塞・優婆夷の間に行はるべきものである。優婆塞たる齊の文宣王・梁の武帝が、福田思想の社會的發現として、福德舍を經營し、施藥を爲し、無盡藏を創設し、無碍會を實行した事は、當然の事といはねばならぬ。義井や義橋も、素より俗士間に行はれたものが、その正系に屬する。これが出家の編纂した僧傳其の他の中に、文獻の遺らぬ大なる理由で無くてはならぬ。然し氣をつけて見れば、出家の間にも、これに關する多少の材料が無いでもない。次に義井・義橋に關する碑文を一應通覽して、後に僧侶の福田事業を見る事にする。

六　義井・義橋

『支那佛教史蹟』第三集の中に、大魏義井銘碑といふを收めて居る。これは、金石文字を博載せる上に於て他に類似を見ぬ、王昶の『金石萃編』にも洩れて居るものである。東魏武定八年（西暦五五〇）、北は鄴都に近く、南は河南に接せし地に建てられたものである。之を案ずるに、雋居士廉富たるもの、國の爲に、群仙の形像兩千餘軀を營造し、また橋梁義井を處處に置かんとて、京鄴の傍白公川内に來り、義井を造つたが、眞顏の營飾未だ訖らずして逝つたので、其の子天長なるもの、その遺志を嗣ぎて、之を完成した事蹟を頌せるものである。群仙の形像といひ、眞顏の營飾といふは、文中に「後爲群生、共登菩提」といひ、「舍衞之初開、羅閱演教」といひ、「如來應感、金顏重輝」といふにて、佛像なる事を知るべきで、造像は實に非功を崇はさんが爲のものであつた。橋梁義井を造る事は、『諸德福田經』が、福田の隨一とせる所のものであつて、此の碑にあらはれた雋居士の橋梁義井は、全く佛教の信念の上に成されたものたるを、何人も否定する事は出來ぬ。

支那の各地に、義井といふ文字を有する地名を見る。手近き所でいへば、洛陽の白馬寺は、義井舖にある。この義井なるものは、支那の古文明の生めるものであらうか、或は舊來の佛教思想より來たものであらうか。之につきて、大に參考となるものは、魏の楊衒之撰『洛陽伽藍記』第一の記事である。

景樂寺、太傅清文獻王懌所立也。懌是孝文皇帝之子、宣武皇帝之弟、閶闔南御道西、望二永寧寺一、正相當、寺西有二有司徒府一、東有二大將軍高肇宅一、北連二義井里一、北里北門外、有二桑樹（異本に叢樹に作る）數株一、枝條繁茂、下有二甘井一所一、石槽鐵罐、供二給行人飲水一、庇陰多有二憩者一。

永寧寺といふは、胡后が熙平元年を以て立てたる所、九層九十丈の浮圖ありしを以て有名な寺であつて、『伽藍記』に從へば、宮前閶闔門の南一里御道の西にあつた。景樂寺も、同じく閶闔門の南御道の西にあつて、西に永寧寺を望む位置にあつた。閶闔門といふは、當時の洛陽城の西面に四門ある中、南より第三位に當り、第二位は西陽門で、白馬寺はこの西陽門外三里、御道の南にあつた。當時白馬寺の東北に當つて、義井里があつた事は、この記事で分る。左程遠くないから、今の白馬寺が義井舖にあるのと、比較し來る時は、この義井は同一のもので無いかと思ふが、然し變遷の多い支那であるから、斷案は保留して置かねばならぬ。さてこの義井の記事を見るに、石槽鐵罐が、叢樹數株の下にあり、この樹蔭に行人を憩はしめ、この甘井を行人に供給したのであつた。其の設備全く『福田經』の樹木清凉、近道作井や、『僧祇律』の曠路作好井、樹木清凉に一致して居るから、時代の上からも、設備の上からも、福田思想のあらはれでないかと思ふ。恐らくは景樂寺に附屬して居たものであらう。

此の義井なるものは、いつ頃から出來たものであらうか。種々の文獻を渉獵して見るに、東魏の時代以前に遡るものが無い所から見れば、東晉時代の『僧祇律』、『增一阿含經』や、『梵網經』やなどの福田思想に刺戟せられて、南北朝時代より起つた、新らしい社會的設備であらうと思ふ。若しその以前からあつたものゝ繼續に外ならぬとするならば、前掲の武定年間の義井碑の如きものゝ、堂々と立てらるゝ理由がないと思ふ。澤山に作つた事に對する、旌表の意味の建碑ならば各別であるが、あの碑は一の義井に關するものであつて、而も之に伴つて造像までもある。造像建碑は、義井を作つた事を緣として、寧ろ廣富の篤信を表する方が主眼であつたと見るがよい程である。これ必ず佛教に伴つて福田思想が入り來つて、歸

佛の信徒は、何事かせずに居られぬ刺戟を受け、因緣環境の關係から、義井義橋となつてあらはれたものであらう。建碑によつて、この設備が、新らしい試みである事を、十分に判ぜしめる。洛陽の義井には碑が無いから、その作時も因緣も分らぬが、恐らくは前揭義井と同代、同因緣からであらうと察せしめらるゝ。更にこの推測をして、一層の確實性を帶びしめんには、出來得る限りの材料を蒐集せねばならぬ。之について、『正續補正金石萃編』全部を通觀するに、この種のものとしては、僅に左の四碑を得るに過ぎぬ。

一、義橋石像碑　魏武定七年

二、澧水石橋碑　隋開皇十一年

三、澧水橋後碑　開皇十八年

四、小石橋碑　唐證聖元年

二と三とは、同一の橋に關するものであるから、畢竟は三件に過ぎぬ。かの夥しい金石文の中に於て、僅々三四碑に過ぎぬのは、頗る少いと言はねばならぬ。勿論この外に散逸したものがあらうし、又建碑せぬものもあるに相違ないから、現存三四碑のみによつて斷案を下す事を保留するが、然し是等の中に表はれて居る內容から、義橋、義井なるものゝ緣起及その性質を推測する事が出來るのである。

第一の義橋碑は、委しくは武德于府君等義橋石像之碑といひ、河南武德鎭に在るものである。幸にも割合に能く保存せられた文を見るに、「世屬危多く、往來害を受け、秋雨の時に至れば、降水漾騰して、馬牛辨じ難く、公私頓に廢する」ので、「敬んで色塵濟難の仁を思ひ、俯して□趣報恩の惠を□し、武庫造梁の工術たしと雖も、且つ沙彌訪津の懇懃を慕ひ、行武德郡事于建等、此の橋を經始せるに、助福者比肩し、獻義者聯轂し、人その功を百にし、共に心力を陳べ」、七月六日に始

めて、廿四日に訖れるものである。銘文六個ある中、第一には「淵乎大覺、至矣能仁、行成二元吉一、德伏二波旬一」の句があり、第六には「徹二託三尊一、資二潤四部一、騁二驚彼岸一、依㆑條可㆑久」の句があつて、其の後に次の跋文がある。

楊膺寺・金成寺・雍城寺・恆安寺・苟塚寺・朱營寺・管令寺・諸師等、見二風燭一以生㆑悲、覩二泡沫一而興㆑歎、遂乃落髮、以□玄門、抽簪而□梵轍、嗟二往還亙難一、愍二揭厲多辛一、咸施二材木一、構二造橋梁一、楊膺寺發善之源、以爲二橋主一

大魏武定七季歲次己巳四月丙戌朔八日癸巳建

文中に、この義橋の願者として、于子建・杜護宗・馬周洛・燕景裕・兒思哲なる六人の大官名を擧げ、殊に碑題にまで于府君として居るに拘はらず、跋文に七ケ寺の名を擧げ、殊に楊膺寺を以て發善の源として、之を橋主と呼んで居る。然らば、建橋は各寺の募緣であつて、立碑には美を守令に歸せしめた事を知るべきである。この碑は同じく河南省にあり、同じく武定年間のもので、共に造像を伴ふ點に於て、前の義井碑と同工のものである。一は義井であり、他は義橋であるの相違はあるが、共に純然たる福田思想の成せるものたるは、文を一見しただけで分るが、殊に義橋が六ケ寺の募緣たるによつて、寸毫の疑を容さぬのである。

第二は、委しくは洺州南和縣澧水石橋碑といひ、隋の文帝の開皇十一年の建、之を造れるものは、文によりて縣老人宋文彪等なるを知らしめらる。中に「薫二脩十善一、廻二向一乘一、各竭二資產一、兼相勸化、敬造二石橋一、以濟二行者一」といひ、而してこれによつて解脫の緣を結ばんとするの意を表白して、「以二此善因一、廣渡二危難一、……法界含生、咸蒙二斯福一」といひ、隋の皇帝を稱贊して、「灑二法雨一潤二群生一、建二寶幢一而導二黔首一」といひ、銘文の一に、「大悲拯㆑物、寶珠斯現、……廣開二方便一、善斷二疑網一、能除二毒箭一」の句がある。これまた純然たる佛敎精神に基づけるを知るべきである。後碑もまた同一事項に關するものであるから、中に佛敎精神が十分に盛られて居る事は、言ふまでも無い。

第三の小石橋碑は、缺字多くして讀み下す事が出來ぬが、淸信士王賓□・朱元英・韓宏澤・朱元奬等の建橋造像を旌表したもので、唐の則天武后の證聖元年の建、その初に「三空凝象、至道之理難レ窮、四諦沖元、眞知之宗莫レ測」と言ひ、文中に「輪廻」といひ、「无生法忍」といひ、銘文の後に建橋と造像とを分けて、大碑主五人の名、大橋主四人の名、大像主三人の名、菩薩主六人の名、發心主七人の名、大施主七人の名、施主六人の名を列記して居る。以て、これまた佛敎精神の發露に成れるを知らしむるのである。

以上、『正續補正金石萃編中』に保存せられて居る三四碑、及び予の採集した一碑を幷せ見るに、皆悉く義井又は義橋の成功を記念する建碑の場合には、必ず佛菩薩の像を刻する例に爲つて居る。この造像は、單なる裝飾や模倣では無くして、必ずや勞力と資材とを捨てゝ之を成すに至れるは、信佛佛法に基づいて居る事の、自然の發露であらねばならぬ。然らば、是等はいづれも福田思想の成せるものである。斯る種類のものが、まだ他にもあつたと思ふが、現在する四五の碑は悉く同一轍で、その前後に之を見ぬ所からすれば、蓋し六朝より唐代にかけて、佛敎に伴つて、福田思想が活躍して居た事を察せしめるものがある。さて、初唐までは、義井・義橋の設備は、相當に新味を有つて居たが、其の後は普通のものとなつた爲であらう。事實上に於て義井のあつた事を證する資料があるけれど、碑銘は無い。例せば、『佩文韻府』の中に、張說撰の唐の玉泉大通禪師碑を引いて、「負レ土成レ墳、結二廬其域一、置二義井一、取レ施無レ求レ報、鑄二洪鐘一、取レ聞而悟レ道」と言つて居る。『佛祖通載』・『湖北金石存』・『全唐文』中に掲げらるゝ大通碑文にも、特に現在大通寺の中に保存せらるゝ碑刻にも、此の文句は見えないが、然し張說の原文には有つたのであらう。『佛祖通載』に幾分略したものが、大通禪師の傳の代りに載せられて以後、他は悉くこれを本としたものであらうから、どれにも無いからとて、直に張說の文に無かつたといふ譯に行かぬ。また唐の高適が、廬使君の義井に題する詩が、『淵鑑類函』に引かれて居るが、其の中に上善滋二來往一、中和浹二里閭一、

濟レ時應レ未レ竭、懷レ惠復何如といふ句がある。また宋の蘇軾が子由の居を詠ずる詩の句として、『佩文韻府』に幽居有二大古一、義井分二西墻一といふを引いて居る。

又、『唐文粹』第七十五の中に、左の二文がある。

義井記　邵眞　　大曆六年三月

汾河義橋記　崔祐甫

汾河義橋記は、某孝子の成せるもので、特に佛敎によつたものでは無いけれど、義井記には、鄰梵宮之清淨とあるから、東魏以來の福田思想のそれである。

七　悲敬二田・溫室・義舍等

隋の『智者大師別傳』の中に、廻二施悲敬兩田一、使二福德多一とあり、『續高僧傳』第九の隋の靈裕傳の中に、前後行施、悲敬兼レ之……疾苦所レ及、醫療繁多とあり、同第十六、隋の信行傳の中にも供二諸悲敬一、禮二通道俗一とあり、第十五、唐の法常傳には、悲敬兩田、無遮供養とある。又、『續高僧傳』第二十九には、唐の京師會昌寺の德美は、三階敎徒僧邕の弟子であつて、悲敬兩田、年常一施の行業に力めた。唐の梓州通泉寺の慧震は、開二大施門一、四遠悲敬、來者皆給の擧に出で、その兄弟三人は、各五十萬を捨てゝ、慧震の墓所に於て、作二僧德施及以悲田一の擧に出でた。悲敬兩田といふのは、言ふまでもなく『優婆塞戒經』の功德田・貧窮田の事である。隋の天台山瀑布寺の慧達は、陳の時代に、病疫大に行はれ、百姓の斃るゝもの、殆んど其の過半なる時に、楊都大市に於て、大藥藏を建て、拯濟甚だ隆であつた。唐の京邑會昌寺の法素は、本師智顗の志を嗣ぎ、專ら勸福を行ひ、江表に在りし時、到る所に萬人大會を設け、隋末東都の嬰城に際し、城民の窮危を見るに忍びず、寺の金像二軀、各長一丈なるを取り出し、その一を融破し、糜を作つて餓者に施し、須臾にして米盡きたるを

以て、他の一頭を壞らんとし、辯相等の拒爭に遭ひて之を果さなかつた。以上は正しく福田思想だ、出家の間にも、緣に觸れて實證せる一端である。同書第五の梁の莊嚴寺僧旻が、放生布施、未㆓嘗儲蓄㆒といふも、梁の開善寺智藏が、唯留㆓衣鉢㆒、餘者周濟、一無㆓遺餘㆒といふも、また然りといふべきである。

宋の贊寧の『高僧傳』第二十八に、宋杭州報恩寺永安が、每㆑有㆓檀施㆒、罕㆑聞㆓儲畜㆒、廻㆓捨一田㆒矣の行を爲し、後唐洛陽中灘浴院の智暉が、藥を山谷に採つて、旅僧の病を救ひ、帝京に至つて、梵宮に溫室のなきを見て、浴具僧房を備へて、洛城の編伍、道觀の上流に供へ、至るもの歸るが如く、來るものを阻まず、每に合朔後五日を以て、洗滌を開きて、一藏に七十餘會を爲し、一浴每に遠近より二三千僧を集め、智暉が自ら役を執つて、未だ曾て倦まなんだと言ふも、また福田の行業であつた。溫室の設備も、我が光明皇后の事蹟から見て、早く六朝時代にあつたものと思はるゝが、差當り其の材料を見出し得ぬ。贊寧は、興福を論じて、利他の行法はすべてこれに屬し、檀波羅蜜多の無極たらんを期するのであるが、その始は人天の福行であるとて、施食與漿と、橋梁と、義井と、代病利人と、護生堀土の如きものを列擧して居る。その護生堀土とは、放生の事であらう。施食與漿は貧窮田であり、代病利人は施藥療病である。

以上、經典や僧傳を調査せる限りに於ては、福田事業を僧尼の特有とする文獻を見ずして、寧ろ佛教の感化を受けた俗士の務めたるを察せしめるが、宋の王溥撰の『唐會要』に於て、福田事業が、本來僧尼特有のものであつた事を知らしめる文獻に接する。これは頗る珍らしい資料であるが、蓋し福田の性質上、當然であつたのを推想せしめるのである。

『唐會要』卷四十九に、病坊に關する開元五年宋璟の奏文が、そのまゝ出て居る。これによれば、悲田養病は、長安より以來、使を置きて專知せしめた、國家の矜孤恤窮、敬老養病は、安庇に至るまで、各司の存するものがあるが、今驟かに無名の人を聚めたなら、遁逃隱沒するだらう、國家の小慈は殊に善政に乖くから之を罷めて、その病人は、河南府が此を接してその家に分付せしめられたいといふのである。其後會昌五年に、李德裕の奏せるものを見れば、宋璟の奏文の趣意は、悲田

は乃ち釋敎に關する、これは僧尼の職掌であるから、使を定めて專知すべからずといふのであつた。然るに玄宗は之を許さずして、二十二年に至り、京城の乞兒を斷じて、悉く病坊に收答して、官給せしめたのでつた。李德裕のいふには、恤貧寬疾は王制の然るべき所である。然るに會昌年間の廢佛によつて、諸道の僧尼は盡く已に還俗したから、悲田坊は人の主領するなく、貧病無告のものは必ず困窮を致すだらう。悲田は釋敎に出づるものであるから、之を改めて養病坊と爲し、兩京及び諸州に、鄕里に稱せらるゝ一人の名行謹信のものを揀んで、專ら勾當せしむべしといふのであつた。之を見ると、悲田は佛敎徒の間より創められ、則天武后の長安年間より、國家の事業となつたが、然しこれを主るものが、僧尼であつた事と、及び會昌の廢佛以後僧尼が無くなつたので、悲田を養病坊と名けて、名行のものを以て之に當らしめた事とを知る事が出來る。六朝以來の佛敎者の社會事業が、唐代に至つて全く國家事業となつたのである。これは敬老養病だけについてゞあるが、唐代に於て僧尼の職掌とせられた事は、他に見られぬ文獻といふべきである。

斯の如くにして、種々の文獻を涉獵して見ると、『福田經』の堅牢船・橋梁・近道作井・醫藥も、『薩婆多論』の福德舍も、『優婆塞戒經』の福田・貧窮田も、『增一阿含經』の浴室も、相應に行はれて居た事が分る。『福田經』の園果浴地・圊厠の如きも、勿論行はれて居たと思はるゝし、『優婆塞戒經』の報恩田の如きは、言ふに及ばぬものである。これによつて、經律の福田思想は、すべて支那に行はれて居た事を知る事が出來る。無盡藏だけは、印度の福田思想中に見えぬ所のものであるから、これは支那の社會組織が生めるものであらう。六朝時代に、福田思想が相當に行はれて居たなら、それが直に日本に反映するは、當然といはねばならぬ。斯の如く南北朝以後の義井や、義橋を、福田思想の生めるものとして、これより遙に遡つて、後漢順帝の時に、張道陵が、社會經營の大業として、一種の新らしい運動を起した時の義舍・義米肉に、佛敎の影響があるや否やの疑問が起つて來る。その老子を本尊として、これに天啓を仰ぎ、自ら天師を以て任ぜる敎會組織と、病氣を緣とせる懺悔更生の敎化運動とには、予は新來の佛敎の影響がありはせぬかと思ふ。これは、西曆一四一年頃の事で

あるから、頗る早き時代に屬するけれども、既に佛教が來てから約百五十年も過ぎて居るし、此の頃より老子神化の文獻に接するが、この神化は單なる支那文明の產物でなくて、恐らくは佛傳の影響であらうと察せられる。然らば義舍を營みて行旅のものに便にし、義米肉を置きて取るもの丶自由に任せた社會的精神・共生的精神は、新來の佛教の福田思想に刺激せられたものであらう。これはまだ疑問として保留するのが、穩當であるけれども、佛教は、その當初に於て、殊に福田の行業を作つたと見るべきであるから、こゝに佛教の影響を推測するも、敢て左までの不當ではないと思ふ。

然し、仁義を以て人世經綸の根本義とする儒教を有する支那にあつては、佛教の福田思想によらずとも、義を冠する種々の施設があるべきである。義穀・義倉・義田・義莊の如きが、それである。義穀については、『後漢書』卷八十の中に、黃香が延光元年（一二二）に、魏郡の太守と爲りし時に、水を被りて年飢ゑたるを以て、奉祿及び所得の賞賜を分ちて、貧者に班贍したので、豐富の家、各義穀を出して官粟を助け、荒民に貸して全きを獲しめた事が記されて居る。これは、佛教の影響より來たものであるとは思はれぬ。蓋し凶年に對して、仁者の取るべき自然の施設であらう。義倉については、『事物紀原』の第一に、通典を引いて、隋の文帝の開皇五年に、長孫平が、奏して、諸州の百姓に、共に義倉を立つべきを勸め課した事を記し、更に唐の太宗の貞觀中に至り、戴胄が隋の社會の事を言ひ、又韓仲良が、奏して、王公以下、墾田すべきものは、畝ごとに二升を納れて、之を州縣に貯へ、以て凶年に備へ、百姓を賑給せんとし、始めて義倉を爲つた事を記し、而して義倉は隋代より始まつたと言つて居る。これもまた必ずしも福田思想と言ふの要がない。義田・義莊は、宋の范文正公が、その族人を贍はさんとて、特に置いたものであつて、『錢公輔義田記』の中には、之を義田と名け、『宋史』卷三百十四は、之を義莊と名けて居る。公はもと貧家に生長したので、富貴の位に昇つて後、賓客に非れば肉を重ねず、妻子の衣食は、僅に自ら充たしむるのみで、汎愛樂善、之が爲に其の門下より多くの士を出したのであつた。これまた特に佛教の福田思想といふに及ばぬと思ふ。以上の義穀・義倉・義田・義莊については、中田薰教授の指示を得た事を、こゝに特記して謝

意を表する。

八　再び義井について

以上の稿を草し終つて後、他の必要より『江蘇金石志』を披閲し、苟しくも文字ある限りは、實によく零碎なる材料までを博捜し、蒐集せる該書によつて、義井に關する福田思想を、いよ〳〵確實ならしむるを得た。この資料は梁代より元代に亘る間の二十七件であるが、悉く佛教の信念より流露せるものと言つてよい。江蘇省のみの材料であるが、若し他の省のを斯の如き風に蒐集したならば、恐らくは同一の結果を呈するに相違ない。他の省には、斯の如き細密な蒐集がないが、江蘇一省の此の資料を移して、之を支那全土に行き亘らしても、敢て不當であるまいと思ふ。福田思想は、義井にのみ限つたもので無いけれど、義井が斯くまでに行はれたのは、支那の風土が最も多く之を要求したが爲であらう。それが、元代に至るまで、佛教の信念と關係して居るのは、この施設が印度より傳はつたものである事を、適切に語るのである。他の省の材料が蒐集せられて居らぬ所から、之を代表的なものとして、一層多く重要視せねばならぬのである。煩はしいけれど、その材料を次に掲げて見る。

（一）梁天監井　在句容學

「梁天監十五年、太歲丙申、皇帝愍二禋汲之渴乏一、爰詔二茅山道一、出二錢財一救レ苦、作レ亭堀レ井、十五口、」の題記がある。

著者は、茅山道なる所から、直ちに之を陶弘景に關聯せしめて、以上の題字を弘景の筆とまで推定して居るが、これは梁の武帝のやつた事であるから、佛教の福田思想と見るのが、當然である。

（二）陳湧金井

僅に「至德元年釋文」の文字が遺るのみであるが、また佛教の信念より成れるものたるを知らしめる。

（三）　唐沙門澄觀造井　在溧陽

「維唐元和六年……沙門澄觀、爲二零陵寺一、造二常住石井欄、並石盆一、永充二供養一」の題記がある。

（四）　唐普惠寺井　在江寧

「大唐泰和元年、蔣詮喜捨、三月吉日」

（五）　唐普惠義井　在上元北門樓　「下元壬午（順義二年）十二月」と題するのみ。

（六）　南唐宋公捨義井　在上元清涼寺

「大唐保大三載——唐廣慧大師——李公捨、」

（七）　宋義井　在常熟城隍

……「沈諒並妻曾氏三娘、男言、與二家眷等一、同捨レ錢、開二義井壹一、……用報二四恩三有一、時慶曆八年六月」

（八）　宋呂超等造義井　在上元上方鎭　「政和元年」の年號あるのみ。

（九）　宋三公石井　在揚州　「淳熙十三」の字を遺すのみ。

（十）　宋魏大雅義井　在嘉定南翔

「義井溥施、慶元六年十二月」と題し、記文あるが、その外に「南無五千四十八卷大藏」の十字、「南無大方廣佛華嚴經」の九字を刻して居る。

（十一）　宋小倉山下井　在上元

「義泉」と題して、外に大宋嘉泰の銘がある。銘の中に、「利物咸蔵　天機感觸」の語がある。

（十二）　宋隨意寺井泉　在元和婁門內

嘉定二年のもので、題記の中に「三賓弟子……生淨土□福利者、幹緣僧□□」とある。

（十三）　宋馬行□重製井　在崑山馬鞍山

嘉定十二年のもので、「命工淘井並製井欄井衣」と題する。

（十四）　宋徐師安爲女十五娘子造義井　在崑將軍廟前

嘉定十二年のもので、題記の終に「……所集功德……解除寃業、洗滌根塵、莊嚴種智、超升□土」とある。

（十五）　宋財帛司廟義井　在呉縣明澤橋

嘉定辛巳のもので、題記の中に「……義井資薦……永結衆緣……福」の文字が遺つて居る。

（十六）　宋馮宗興造井　在平江府

紹定元年のもので、題記の中「……義井二口……追悼……往生淨土超昇者」の文字が遺つて居る。

（十七）　宋悟山造井　在崑山

「紹定二年」の題字があるのみ、他には文字が無い。

（十八）　宋白蜆橋義井　在蘇州府學東

端平九年の題記に「……因產後……苦塗思念痛傷無伸……亡妻包氏十五娘子身心淸……早生淨土者」とある。

（十九）　宋沙門法基造井　在揚州

「嘉熙四年」の題記あるのみ。

（二十）　宋施判宅修井　在元和葑門內

淳祐七年のもので、題記の中に、「弟子刑□□發心捐施……功德修……」の文字が遺つて居る。

（廿一）　宋集祥里人義泉　在呉縣藥市街

淳祐庚戌のもので「……因產後臥病……身亡無伸資悼……設諸功德……以便遠近折汲甘泉、集此殊勳……娘子蕩滌……」

の題記が見られる。

(廿二)　宋義泉　在呉縣賣鶴坊橋

景定甲子のもので、「……施財一……功德……父母」の文字が遺つて居る。

(廿三)　宋江甯溥泉

「咸淳乙丑」の題字があるのみ。

(廿四)　元蘇州寶林寺東章廿九郎等施財開井

「大德十年住山肅翁建」と題せられて居る。

(廿五)　元元和宋九娘倩智觀作義井

泰定元年のもので、「……壽喜往生、里人檀信資助淨財修」の題記がある。

(廿六)　元銅井鎭章宅井

「至順二年」のもので、年月が刻せらるゝのみ。

(廿七)　元呉縣毛家巷義井

「至正元年」の年號があるのみ。

以上の如く、六朝より元代に亙つて、江蘇一省だけで、義井、義泉の題記が二十七個の多數に上る。中には一個の題記の中に十五口の井ともあり、二口の義井ともあるから、井の數は四五十の多數に上るのである。その中、十九は實に佛教思想の上に立つて居る事を明白に語つて居る。不明の八個の中、第一の梁の天監井はその下にいへる如く、必ず佛教精神からせられたのであらうと思はるゝ。第五の晉惠義井は、第四の晉惠寺井に對照して、また寺の經營であつたらうと思ふ。第八、第九、第十三、第十七、第二十六、第二十七の六個は、單に年號があるのみで、題記が無いから、斷言は出來ないけれど、時

代の氣潮から顧みて、必ず福田思想の發現であつたらうと思ふ。之を發願者の方面から見ると、明白に僧侶の幹緣せるもの六個あり、寺が募緣せるもの三個ある。僧侶の中には澄觀の名が見られる。恐らくは華嚴宗の學者淸凉澄觀であつたらう。一般の形式としては、寺の中に設くるか、又は僧侶の發願によつて成さるゝものである。中に、義井の功德を以て、産後の亡妻の冥福に資せんとしたものが二個ある。義井と産後との間に、特殊な關係があるのでは無いが、産後の病苦によつて、悼ましい死を遂げた亡妻に對する切々の哀に堪へず、義井を設くる功德によつて、その往生淨土を願つたものである。民間の獨力の經營としては、蓋し最も相應はしい福田であらう。

九　結　論

以上の記事は、要するに、敬田・恩田・悲田を含む福田思想は、印度に於て社會一般に普及して居たものであるが、それが佛教の慈悲精神によつて、一層の高潮に達し、佛教文化の東漸と共に、各地に普及し、活潑な勢を以て、佛教の流行する地方の民利を開發したといふのである。それが支那に實現せられたのは、恐らくは佛教流傳の當初からであらうが、確實な文獻の見らるゝのは、齊梁時代の義井・義橋・施藥・福德舍・無盡藏などからである。それが堂々たる石碑や文書を遺して居る所から見れば、相當な設備であつたに相違ない。それがやがて朝鮮にも傳はつたものと見え、我邦には、まだ支那との交渉のない以前に於て、既に傳はつたが、聖德太子が直接支那と交渉する樣になつてから、留學僧の往復するに隨つて、次第に多くなつたのである。佛教の社會的機能を見る上に於て、此の問題は是非共之を研究して置かねばならぬものであるが、支那に其の材料を見出す事が少いので、從來此の方面に指を染めた人が無い。然るに『支那佛教史蹟』の中に收めた、東魏の義井碑拓本が因緣となつて、『出三藏記集』・『金石萃編』・『續高僧傳』・『宋高僧傳』・『唐文粹』などの零碎なる材料を整理して、次第にその地歩を進め、やゝ基礎工事が出來た所に、高野山殘藏本『文館詞林』（唐許敬宗撰一千卷中の十七

卷が、高野山に遺存せるを、支那の董氏誦芬室が、美麗なる玻璃版として、最近公刊せるもの）の如き得難き資料が加はり、更に『江蘇金石志』の新材料が加はつて、望外の此の成績を擧げ得たのを自ら喜ぶのである。幾たびか思ひ立ちつゝ、遂に之に指を染め得なんだのは、屈強の材料が無かつた爲であつた。これに出發點を與へたのは、東魏の義井碑拓本一個である。これが無かつたならば、猶手を染めずに已んだらうが、少くもこの一義井だけが福田思想の發現に相違ないのに力を得た折に、『出三藏記集』の得がたい資料を見出し、それに最近出版せられた『文館詞林』が加はるに至つて、いよ〳〵此の稿を重からしむるを得た。こゝに至りて思ふに、單なる一碑と雖も、實に重要なはたらきを爲す事に、今更ながら驚かるる次第である。感想を加へて、之が結論とする。（昭和四年九月丁酉倫理講演集）

昭和十六年十一月四日　第一刷發行
昭和十八年二月廿五日　第二刷印刷
昭和十八年二月卅一日　第二刷發行（1000部）

支那佛教の研究　第二

㊕【定價金四圓五拾錢】

著作者　東京市小石川區指ケ谷町一
常盤(ときは)大定(たいぢやう)

發行者　東京市日本橋區吳服橋二ノ五
神田龍一

印刷者　東京市神田區三崎町二ノ二二
堀内文治郎

印刷所　東京市神田區三崎町二ノ二二
堀内印刷所
（印協番號　東東三三一四）

製本所　東京市麴町區飯田町一ノ一六
河手製本所

配給元　東京市神田區淡路町二ノ九
日本出版配給株式會社

發行所　東京市日本橋區吳服橋二ノ五
株式會社　春秋社松柏館
振替東京二四八六一番
電話日本橋二六二四番

亂丁落丁等の品がありました節は早速御取替致します。

出文協承認あ370052　會員番號112562

宗教・哲學・史學・教育・醫學

常盤大定著 **支那佛教の研究** 第一　A5判五四二頁　價三・八〇　〒・三〇

常盤大定著 **支那佛教の研究** 第二　A5判五二〇頁　價四・五〇　〒・三〇

常盤大定著 **支那佛教の研究** 第三　近刊

常盤大定著 **日本佛教の研究**　近刊

高田眞治著 **支那思想の研究**　A5判五九二頁　價四・五〇　〒・三〇

高田眞治著 **東洋思潮の研究**　近刊

高田眞治著 **支那哲學概說**　B6判一八〇頁　價一・〇〇　〒・一二

佐伯好郎著 **支那基督教の研究** 第一　近刊

市村瓚次郎著 **支那史研究**　A5判六〇四頁　價四・五〇　〒・三〇

內藤智秀著 **史學概論**　近刊

桑木嚴翼著 **プラトン講話**　B6判二五六頁　價一・四〇　〒・一五

深作安文著 **倫理學概說**　B6判一四〇頁　價〇・九〇　〒・一二

入澤宗壽著 **教育學概要**　B6判二一二頁　價一・二〇　〒・一二

入澤宗壽著 **教育史概說**　B6判一八四頁　價一・二〇　〒・一二

大島正德著 **日本文化と國民性**　B6判二八八頁　價一・八〇　〒・一頁

永井潜著 **新生命論**　B6判二八六頁　價一・八〇　〒・一五

高野六郎著 **新結婚讀本**　B6判四五六頁　價二・五〇　〒・一五

宮島幹之助・林[illegible]監修 **明るい家庭醫學**　A5判三〇四頁　價一・六〇　〒・二〇

宮島幹之助・林[illegible]監修 **教養としての家庭醫學**　A5判三二二頁　價一・八〇　〒・二〇

原志免太郎著 **灸法の醫學的研究**　A5判四六八頁　價五・五〇　〒・三〇

春秋社